القضاء والقدر
بين الفلسفة والدين

قُدّم لهذا البحث

بدراسة كاشفة لمفاهيم: الجبر والاختيار
والأسباب والمسببات، والخير والشر

بقلم

عبد الكريم الخطيب

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

حاولت جهدى أن أ لوى زمام القلم عن الكتابة فى هذا الموضوع .. موضوع القضاء والقدر .

بل لقد حاولت ألا أشغل تفكيرى به ، وأن أتجنب ـ ما استطعت ـ النظر فى البحوث والدراسات التى عرضت لهذا الأمر بالنفى أو الإثبات .. لأنى أعلم مصارع الذين فتنوا بهذه الفتنة ، ونزلوا ميدان الجدل فيها والاختلاف عليها .. ولأنى أعلم أيضا أن هذه القضية لا تخضع لأحكام العقل ، ولا تستجيب لمنطقه ..

إن العقل بأجهزته كلها لأضعف من أن يدخل فى هذه المعركة وأن يصمد لها دون أن يفقد توازنه ، ويصيبه الدوار والإعياء !

تلك هى مشاعرى حيال هذا الموضوع .. فما ذكرت « القضاء والقدر » إلا امتلأت نفسى خشية ورهبة ، وإلا دعانى داعى الخوف فى هذا الموقف أن ألتمس النجاة والهرب كما يهرب المرء من خطر ماثل أمام عينيه .

ولقد دافعت الأيام ، واصطنعت كل ما أستطع من وسائل التفلت والهرب من مواجهة هذه المشكلة مواجهة صريحة كاشفة .. وكان كلما سطرت أسطراً طمست معالمها ، وكلما كتبت صفحة شوهت وجهها .. حتى لقد اجتمع لى من هذه « المسودات » شىء كثير ، كنت أجد دائما بعضا منه تحت نظرى كلما مددت يدى إلى كتاب أو كراسة مما اعتدت النظر فيه .. قارئا أو كاتبا !

وهكذا كان يجمعنى القدر « بالقدر » ونيتى منصرفة عنه ، ونفسى زاهدة فيه .. فأصبح وأمسى ، وإذا هذا الأمر وسواس نفسى وهمّ قلبى !

وهل يأبق الإنسان من ملك ربه ويخرج عن أرض له وسماء !؟

وهيهات هيهات !

فها أنذا : أضع المشكلة بين يدى ، وأدخل على الأسد فى عرينه ! وإن كان الخوف ملء كيانى ، والرعشة تموج فى جسدى !

وأقف حائرا . . أسأل نفسى ، أو تسألنى نفسى : مالك ولهذا الأمر تركبه وقد وعيْتَ مزالقه ، وعرفت مصارع السالكين مسالكه ؟ . . ويجيبنى صوت ينبعث من أعماقى : الحق معك ــ وماذا يحملك على أمر لا تطمئن إلى عواقبه ، ولا تضمن السلامة فى موارده ومصادره !؟ اصرف نفسك عن هذا الأمر ، وأرح ضميرك من هذه الوسوسة !

واستريح لهذا النداء ، وآنس الرضا به والاطمئنان إليه ، ولكن سرعان ما يتحرك باعث جديد يهتف بى : ما هذا ؟ إن هذا إلا كسل عقلى يصوّر لك أوهاما وخيالات حتى تنصرف عن البحث وراء الحقيقة ، وما يقتضى هذا البحثّ من جهد ، وما يطلب من انتباه ومحاذرة ! إن الحقيقة لأسمى من أن يُضن عليها بأى جهد ولو حُفت طريقها بالمكاره والأهوال ، فإنه على قدر المشقة يكون الجزاء !؟

ويصرخ فى كيانى من يقول : وأين هى الحقيقة هنا ؟ وما السبيل إليها فى هذا الضباب المتكاثف الذى تنعدم فيه الرؤية ، وتنحسر دونه الأبصار ؟

وهكذا تتجاذبنى تلك النداءات المتخالفة ، فلا أدرى إلى أية وجهة أتجه ، أو إلى أى حال أصير !

وتضطرب الخواطر فى نفسى ، وتتملكنى حيرة مزعجة ، ومع هذا

فإنى أجدنى قد استرحت شيئا إلى هذا الهاتف الذى يقول لى : لماذا تقدّر أن يكون هذا الذى تكتبه حديثا يذاع فى الناس ، أو كتابا ينشر لهم ؟ ولم لا يكون ما تكتب هنا هو خواطر « شخصية » تصفىّ بها حساب هذه المعركة بينك وبين نفسك على هذه الصفحات ، فربما كان فى ذلك سكن لنفسك ، وطمأنينه لقلبك ؟

ليكن .. وقد كان فعلا !

فقد جرى القلم فى هذا الموضوع إلى غايته، وسطر صفحات غير قليلة ، رأيت فيها أن مشكلة « القضاء والقدر » قد انتهت من تفكيرى ، وإذا هى أيسر شىء وأقربه ، وأوضحه . وإن بدت عند بعض الناس — كما بدت لى من قبل — عقدة لا تنحل ، وبعيدا لا ينال ، وغامضا لا ينكشف !

* * *

والآن وقد وصلت إلى ماأردت ، فهل أجدنى منتهيا إلى هذه النهاية الطيبة راضيا بها ؟؟

إن صوتا من الأصوات الكثيرة التى ألفتها أثناء هذه المشكلة قد جاء يهمس إلىّ بأن أذع فى الناس ما قد كتبت !؟

يا للهول !؟

ومالى وللناس أدعوهم إلى هذه الفتنة ، وأفتح لهم بابها ؟ ..

ويجيبنى هذا الصوت المألوف : إنك واهم ، وأراك ما زلت تنظر إلى القضاء والقدر نظرتك الأولى له ، لم ينفعك ما سودت من صفحات ، وما أرقت من مداد ؟ ..ولم تضطرب هكذا ؟ أفترى الناس ينتظرون إشارتك ليدخلوا إلى هذه «الفتنة» كما تزعمها ؟ وهل أحد منهم لا يذكر من « القضاء والقدر» ما كنت تذكر؟ويعانى من هذا الأمر ما كنت تعانى؟ فإن كنت حقا قد وجدت برد الطمأنينة فيما كتبت فأذعه فى الناس ، فإنه إن لم ينفع

لا يضر . . ولربما اطلع على هذا البحث من يفيد منه ، وينتفع به ، ويجد فيه طمأنينة القلب ، وثَلج اليقين :

وأجد فى هذا القول مَقنعا !

وها أنذا أقدم للناس « القضاء والقدر » فى كتاب . . !

وسيجد القارىء أننى لم أدخل هذه المعركة خصما يجادل المختصمين ، وإنما وقفت موقفا يمثل وجهة النظر الإسلامية ، بعيدا عن جدل الفلاسفة وأصحاب الكلام ، وإن كنت قد عرضت كثيرا من مذاهب الفلاسفة وآراء المتكلمين التى تتفق مع وجهة نظر الإسلام أو تختلف ، فإنما ذلك ليستبين وجه الحق عند الموازنة بين رأى ورأى !

وقد رأيت أن يقدّم لهذا البحث « بمدخل » يتناول ـ فى إيجاز ـ عالم « ما وراء المادة » ، وطبيعة هذا العالم ، ومجال العقل فيه ، وطريق اتصال الإنسان به . . وذلك لأن « القدر » منسوب إلى هذا العالم غير المادى ، فكان لابد أن نعرف شيئا من طبيعة هذا العالم المتنزل منه القدر .

كما رأيت أن يُتْبع هذا المدخل ببحث عن « الإنسان » . هذا الكون الصغير ، وعن طبيعته ، ومكانه بين كائنات الوجود .

كذلك رأيت أن أفرد بابا للجبر والاختيار عند الإنسان ، إذ كان الرأى فى القضاء والقدر متعلقا بالحكم فى هذه القضية : هل الإنسان مخيّر أم مجبر . . ؟

ثم رأيت أيضا أن أفرد بابا آخر لموضوع « الخير والشر » إذ كان القضاء والقدر متعلقا بهما ، حيث لانذكر القضاء والقدر إلا مع مانجد فى الحياة من خير أو شر .

ثم يجىء بعد هذا مبحث « القضاء والقدر » . . ثم ينتهى الكتاب بخاتمة تذكرّ بأمرين :

أولها : الإيمان بالقضاء والقدر .

ثانيهما : ترك المنازعة فى القدر والتنقيب عنه .

وبعد، فأرجو أن يكون فى هذا البحث وقاية من هذا الخطر الداهم الذى يسعى بين الناس بإفساد العقيدة والتحلل من الدين ومظاهره .. فإن نزعة الإلحاد التى تثور فى تلك الأدمغة الصغيرة ـ أدمغة الشباب ومن إليهم ـ إنما تستند استنادا قويا إلى تلك المماحكات التى تدور حول «القضاء والقدر» يلقى بها إلى أولئك الشبان عصابات تحمل معاول الهدم للأديان تحت ستارات الحرية ، والتقدمية ، وغيرها ، مما يغذى غرور الشبان ، ويتجاوب مع أحلام الشباب وآماله ـ فيدفع ذلك بهم ـ عن غير شعور ـ إلى مزالق الإلحاد والمروق من الدين .

نسأل الله الهداية والعصمة ، وأن يجعل هذا البحث خالصا لوجهه الكريم ، قائما على طريق الهدى والإيمان : « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب . . »

المؤلف

القاهرة : ذو القعدة سنة ١٣٨٠
مايو سنة ١٩٦١

مدخل إلى البحث

البحث عن الحقيقة :

الصراع العقلي بين الإنسان والحياة صراع دائم خالد ، تشترك فيه الإنسانية كلها ، فى أجيالها المتعاقبة ، وأوطانها المختلفة ، حتى لكأن هذا الصراع « تكليف » إجبارى ، يقوم على تنفيذه سلطان قاهر ، يسوق الناس جميعا إلى ميدان هذه المعركة الخالدة ، دون أن يفلت منها أحد ، أو يتخلف عنها متخلف !

ويستطيع الذين يرقبون هذا الصراع ويرصدون سيره ، أن يسجلوا فى غير تردد أن العقل الإنسانى كان سيد الموقف فى جميع المعارك التى خاضها فى ميدان الحياة ، وأن رايته لم تسقط أبداً فى أية معركة من تلك المعارك الكثيرة المتصلة التى اشتبك فيها ، بل كانت تتنقل عبر الأجيال خفاقة عالية ، يتدافع إليها الأبطال ، ويتزاحم تحت ظلها أعداد لاحصر لها من أولى العزم والحكمة بين الناس ، حيث يسخو لها بالبذل والتضحية كثير من الأحرار والأبطال ، الذين آثروا الإنسانية على أنفسهم ، وقدموا وجود الحق على وجودهم ، فكان هذا السجل الملىء بأسماء الشهداء فى ميادين الصراع العقلى ، لتجلية حقائق الوجود ، وكشف أسراره .

مشكلة القضاء والقدر :

ولعل مشكلة القضاء والقدر كانت أعنف مشكلة واجهها العقل البشرى منذ قام للناس فى هذه الحياة وجود ، واستقام لهم فيها تفكير .

فلقد شغلت قضية «القضاء والقدر» تفكيرَ الإنسانية فى أجيالها الطويلة، جيلا بعد جيل دون أن تجتمع على رأى فيها ، أو تلتقى على نظر عندها ،

ودون أن تجعل منها حقيقة مقررة تضيفها إلى كثير من حقائق العلم التى وصلت إليها، وثقت بها واطمأنت لها.

إنها أخطر مشكلة واجهها العقل، ودار حولها، فضل فى متاهاتها، وتعثر فى دروبها، دون أن ينال منها منالا، أو يبلغ بها غاية!

العقل لا يستسلم :

لقد اصطدم العقل بكثير من المشكلات التى لا تقع تحت حصر، ولكنه لم يستسلم أبداً لمنطق الهزيمة، ولم يقبل بحال أن يلقى سلاحه أمام أية مشكلة مهما تأبت عليه، واستعصت دونه.. وإنه لايزال أمام المشكلات العصية المتأبية يوالى الاحتكاك بها، ويتابع النظر فيها على مدى الأزمان وتتابع الأجيال، حتى تنكشف له واحدة واحدة، فتخضع لقوته، وتستجيب لسلطانه، وتصبح فردامن أفراد ملكه الذى يبسطه على هذا الوجود.. إلا أن مشكلة القضاء والقدر ماتزال بعيدة عن متناول هذا السلطان، ومايزال العقل معها فى صراعه الأبدى الخالد، فلاهى مستجيبة له، أو مطمعة فى وصوله إليها، ولا العقل بمستيئس منها، ومتجنب سبيلها والاحتكاك بها!

العقل وما وراء الطبيعة :

أكثر المشكلات التى واجهها العقل تعقيدا، وأشدها تأبيا عليه، وتفلتا منه هى المشكلات المتصلة بما وراء الطبيعة، ذلك العالم غير المنظور الذى لا يستعين عليه العقل بحاسة من الحواس، ولا يلقاه بوسيلة من تلك الوسائل المادية التى يستخدمها العلماء لإخضاع قوى الطبيعة وقهرها.

إن عالم ماوراء الطبيعة هو العالم الذى كثرت فيه هزائم العقل، وذلت فيه كبرياؤه، وانكشف به ضعفه وعجزه! وذلك شأن من يجاوز حدوده فيدعى مالا يحسن، ويحمل فوق مايستطيع!

إنه ليس من طبيعة العقل أن يخوض غمرات هذا البحر اللجى — فيما وراء الطبيعة — ثم يرجو أن تُرجى له النجاة ، ويكتب له النجاح فى بلوغ غايته . . إلا أن يعود أدراجه من قريب ، راضيا من الغنيمة بالإياب ، فذلك هو طريق النجاة ، لاطريق غيره .

إن كثيراً من الفلاسفة والمفكرين — قديما وحديثا — قد دخلوا هذا المعترك وبذلوا له كل مايملكون من فطنة وذكاء ، وأعطوه كل مااستطاعوا من جهد وقوة . ثم كانت خاتمة المطاف عندهم : الإقرار بالعجز عن أن يبصروا بعقولهم شيئا من معالم الطريق فى هذا الوجود غير المنظور . . .

وكثير منهم من أغمد سلاح العقل واتخذ القلب دليله إلى هذا الوجود يستشف بعض ملامحه «بالحدس» والرؤى الروحية ، عن طريق الاستبطان النفسى ، والتأمل الوجدانى . كما نرى ذلك عند الفلاسفة المتصوفة .

ونستطيع أن نذكر هنا من هؤلاء الفلاسفة النازعين منزع المتصوفة كثيراً من فلاسفة اليونان وفلاسفة الإسلام على السواء . . . فمن فلاسفة اليونان سقراط ، وفيثاغورس ، وأفلاطون ، وأرسطو . .

ومن فلاسفة المسلمين : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد ، فلقد كانت فلسفة هؤلاء جميعا فى صميمها وحيا من عالم التأمل العميق فى صفحة الوجود ، وكان بناء الوجود الذى صورته هذه الفلسفة بناء شعريا نظمت فيه وحدات الوجود كله — المنظور منه وغير المنظور — فى قصيدة رائعة النغم ، متساوقة الإيقاع ، تثير أشواق القلب ووجدان الروح . أكثر مما تدعو العقل أو تهتف بالفكر !

فهذا فيثاغورس(١) كان يحدث عن نفسه فيقول : إنه يسمع حفيف الفلك ، ويجد لهذا الحفيف فى نفسه نغما أجمل من كل نغم موسيقى(٢) .

---

(١) أقدم فلاسفة اليونان ، وكان أستاذا لسقراط .

(٢) الملل والنحل : جزء /٢ ص ٢٦٧ .

فهل كان هذا الحديث إلا تصويراً لأحاسيس شاعر ؟ وإلا خفقة من خفقات قلبه ، وشرارة من شرر الشوق المنقدح فى صدره ؟ أو إلا شطحة من شطحات الصوفية المتدسّية فى كيانه ؟

ولقد انتهى أرسطو إلى القول بأن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة جوهره ، وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذى لا يعرف اسمه - فضلا عن شخصه - إلا من جهة أفاعليه وإبداعه» (١) .

وكذلك يقرر «أفلاطون» : أن إدراك العقل لعالم ما وراء الطبيعة إنما هو نتيجة لعملية قياسية ذهنية ترى غير الموجود قياسا على الموجود ، فهو يقول : « والموجودات فى هذا العالم - عالم الحس - آثار الموجودات فى ذلك العالم - عالم ماوراء الحس - ولابد لكل أثر من مؤثر يشابهه نوعا من المشابهة ، فالعالم عالمان : عالم العقل وفيه المثل العقلية والصور الروحانية ، وعالم الحس وفيه الأشخاص الحسية ، والصور الجسمانية ، كالمرآة المجلوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات »(٢)

ولا شك أن هذا الاستدلال على وجود الخالق ليس من منطق الفلسفة التى تبنى الحقائق من موادمسلّم بصدقها، يراها العقل رأى العين . . أما القياس فغايته مبلغه من الحق ظنون لا ترتفع إلى مرتبة اليقين ، إلا إذا كان من ورائه قلب يخفق ، وروح يحلق ، وبهذا يستقيم القياس وينزل منزلة الإيمان .

وكذلك كان شأن فلاسفة الإسلام .. أرادوا أولا أن يكونوا فلاسفة بعقولهم حين تابعوا فلاسفة اليونان ، وجروا فى الطريق الذى سلكوه قبلهم ، وحسبوا أن العقل وحده هو الذى أطلع فلاسفة اليونان على الملأ الأعلى ، وأنه هو وحده الذى دلهم على المحرك الأول ، والعقل الأول ، والعقول المفارقة ، وعقول الأفلاك ، وغير ذلك من درجات سُلّم البناء

---

(١) الملل والنحل جزء ٢ ص ٢١٦ .

(٢) الملل والنحل جزء / ٢ ص ٣٠٢ .

الروحى للوجود ، كما أقامته الفلسفة اليونانية ـ حسب فلاسفة الإسلام هذا أول الأمر ، وظنوا أن العقل وحده هو الذى أخرج هذه الفلسفة اليونانية على تلك الصورة المتناغمة المتجانسة ، فأعملوا عقولهم فى مجال النظر فيما وراء الطبيعة ، ثم لم يلبثوا أن رُدّوا على أعقابهم ، حين رأوا أن استطلاعات العقل فى هذا المجال لا تعطى شيئاً يقبله العقل نفسه أو يجرى على منطقه . . ولهذا نجدهم قد أحالوا كثيراً من قضايا هذه الفلسفة إلى غير إختصاص العقل ، فقالوا مرة إنها تعرف بالسماع عن طريق الشرع ، وقالوا مرة : إنها لا تدرك بالمدركات الحسية ولا تخضع لسلطان العقل . فهذا ابن سينا يحيل إلى الشريعة الإسلامية القول بالبعث وأحواله . يقول : « وأما الميعاد الجسمانى وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان ، وقد بسطته لنا الشريعة المحمدية ، فلينظر إليه فيها ، وليرجع فى أحواله إليها »(١) وكذلك يفعل « الفارابى » . . فإنه يقرر فى صراحة عجز الطاقة البشرية عن احتمال النظر فى الملأ الأعلى لما يأخذ العين من البهر الذى يغشاها من أضواء النور العلوى : يقول : « ولما كان البارى أكمل الموجودات فإن معرفتنا به أكمل معرفة . . » ولكن لا عن طريق العقل ، وإنما عن طريق الحدس القلبى ، والاستبطان النفسى . . « ولكننا ونحن أمامه كأنا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا »(٢) .

ويقول الكندى : « إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة ، كان لنـــا منه مرآة تنعكس على سائر الموجودات الأخرى فى العالم »(٣) فهو يتابع الفليسوف اليونانى « أفلاطون » فى الاستدلال على وجود الله من النظر فى عالم الموجودات . وقد قلنا إن قضايا الفلسفة لا تبنى من مثل هذه المواد التى يدخل فى عناصرها الاستدلال والتخيل . .

---

(١) مقدمة من خلدون ص : ٥١٧ .

(٢) المدينة الفاضلة للفارابى ص ١٢ .

(٣) أهداف الفلسفة الاسلامية للدكتور عبد الدايم ص : ٤٤ .

بل أكثر من هذا صراحة فى التسليم بعجز العقل والإقرار بوهن قواه فى كثير من مجالات الحياة ، هذا الاعتراف الذى ننقله عن شيخ الفلاسفة « سقراط » .

فلقد كان سقراط ـ الذى هو من هو فى قوة العقل ورجاحته ـ كان يؤمن بالجبر . وكان مع عقله الكبير هذا ، ينكر آثار العقل فى مصادمة الأحداث ، وكان يقول عن نفسه : «إنه مسير بقوة أقوى من كل قوة .. إنه لا يملك معها شيئاً(١) » ومعنى هذا أن الفيلسوف قد زهد فى عقله . ورآه كمّاً مهملا أمام تلك القوة العظيمة التى يخضع لها كل شيء ، ويسير بتدبيرها كل شيء . . فماذا بقى من الفيلسوف بعد هذا ؟ لم يبق إلا إنسان صوفى غارق فى بحار التصوف !

والفيلسوف المسلم ابن سينا لا يسعفه عقله حتى فى رسم صورة لفظية للروح ، فتفر من بين يديه الكلمات التى يتخذها النـــاس عادة للتعبير عن مدركاتهم ، فيلجأ إلى الشعر يستعين به على شرح قضية «الروح» وتصويرها فى « قصيدة » !

وما ذلك إلا آية شاهدة على عجز الفيلسوف عن تصوير أحاسيسه عن الروح فى لغة الفلسفة وقوالب المنطق ، فتحول إلى شاعر . . يقف على شاطيء الوجود دون أن يسبح فيه . . ويتأمل جمال الموجودات دون أن يضعها فى مخابير المعامل ، وتحت مشارط العلماء . .

يقول ابن سينا فى تصويره للروح واتصالها بالجسد ، وانفصالها عنه :

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعـــزز وتمنع
محجوبةً عن كل مقلة عارض ... وهى التى سفرت ولم تتبرقع
حتى إذا قرُب المسير من الحمى ... ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع(٢)
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ... ما ليس يدرك بالعيون السجع

(١) الملل والنحل جزء ٢ ص ٢٩٥

(٢) يشير إلى انطلاق الروح من سجنها فى الجسد بعد الموت .

فكأنها برق تألــق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

أهذا فلسفة ؟ .. أم تصوف ؟ ومعذور أن يتحول الفيلسوف فى هذا المقام إلى صوفى ، يترجم شطحات عقله إلى لغة الصوفية وهمهماتها .

أما « الغزالى » فقد جاء إلى التصوف صريحا واضحا ، لقد خلع آخر الأمر ثوب الفلسفة فى غير مكابرة ، وتحول إلى جبهة المتصوفة ، لعــله يدرك من معالم الحق عن طريق التصوف ما لم يبلغه بالعلم عن طريق الفلسفة ! !

يقول فى كتابه : « المنقذ من الضلال » : « إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور ، فلابد من طلب حقيقة العلم . . ما هى ؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم . . . فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر ، بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه — لم أشك فى معرفتى ، ولم يحصل إلا التعجب من كيفية قدرته على ذلك ، فأما الشك فيما علمته فلا .

« ثم علمت أن كل مالا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ، ولا أمان معه . . .

ثم يقول : « ثم فتشت عن علومى فوجـــدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات . . . فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات ، وأنظر هل يمكننى أن أشكك فيها نفسى ، فانتهى بى الطواف إلى التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً . . وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ؟ ؟ وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير

متحرك وتحكم بنفى الحركة ! ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف . . وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار، وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته . . . »

ثم يمضى الإمام الغزالى فى تدليله على خداع الحواس فيقول لنفسه :

« بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات . . وقد كنتَ واثقاً بها فجاء حاكم العقل فكذبها، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقها ! فلعل وراء إدراك العقل حاكما إذا تجلى كذّب العقلَ فى حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه !! وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته . . أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ؟ لكن ألا يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها ؟ ولعل تلك الحالة هى الموت، إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا[(١)] » .

هناك إذن مدركات فوق مدركاتنا، لأن أجهزتنا الإدراكية محدودة المجال، لا تعمل إلا فى دوائر معينة، فإذا خرجت عن هذه المجالات ضلت وتخبطت . . ثم إننا إذا أردنا أن نتطلع إلى ما وراء الحس فلا نتخذ من

(١) المنقذ من الضلال للغزالى ص ٩ .

حواسنا دليلا إليـه ، بل يجب أن نجرد له الروح ونصفيه من شوائب الجسد ، فهو وحده الذى يستطيع أن يرى شيئاً فيما وراء المادة والحس .

وهـذا ما فعله الغزالى ، فانه اتجه إلى الرياضة الروحية وأخذ نفسه بالزهد ، والعبادة طامعاً أن ينكشف له من الحق عن هذا الطريق ما عجز عن إدراكه بعقله .

يقول الغزالى : « ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ؛ التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب . . . »(١) .

تحول الغزالى عن الفلسفة ، ونظر إلى علم الفلاسفة نظر استخفاف . . ووصفه بالبلادة والاضطراب : يقول فى هـذا : « والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء(٢) » فالغزالى لا ينكر على الفلاسفة فطنتهم وذكاءهم ، ولكنهم عند النظر فى الإلهيات تتقطع بهم الأسباب فتخونهم فطنتهم ، وتزيغ بصيرتهم ، ويجىء علمهم أعرج أعوج .

وقد تولى الغزالى — بعد أن ولّى ظهره للفلسفة — تفنيد مزاعم الفلاسفة ، وتزييف آرائهم ، وألف لهذا كتابا سماه : « تهافت الفلاسفة » . . يقول فى مقدمته : فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء — يريد الفلاسفة — ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء مبينا تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالآلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته » . (٣) .

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٣ .

(٣) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٣ .

فهذا قول فيلسوف عن الفلسفة الإلهية عند الفلاسفة ، وما وقع فيها من تخبط واضطراب . . « ولا ينبئك مثل خبير » .

ولاتحسبن أن هذا المنزع الذى ساق الفلاسفة قديماً إلى « عزل » العقل عن قضايا ما وراء الطبيعة أو الإقرار بعدم قدرته على الرؤية الكاشفة فى هذا العالم غير المنظور — لا تحسبن أن هذا إنما كان قبل أن يبلغ العقل رشده، وقبل أن تتحقق له هذه الانتصارات المذهلة فى مجال العلم فى هذا العصر، حتى لأوشك أن يخضع الكواكب لسلطانه ، ويتخذها بعض أوطانه التى يعيش فيها . . كلا . . فإن العقل اليوم بعد أن بلغ ما بلغ ، لهو أشد إدراكا لقدرته ، وأكثر فهماً لحقيقته ، وأحدُّ بصراً بموقفه من هذا الوجود . . إنه — بعد هذه المعرفة التى وصل اليها — قد أصبح أكثر إيمانا من ذى قبل بأنه أعجز من أن يبلغ شيئا مما وراء الطبيعة والحس .

إن العقل الحديث الذى آمن بالواقع ، وأبى أن يتلق الحقيقة إلا من مصادر التجربة والعيان ... هذا العقل قد وضع لكل شيء حداً واضحا كما وضع لنفسه أيضاحداً لايتجاوزه . إنه عرف حقيقته فيما عرف من حقائق، معرفة واعية محققة . ولهذا فإن العقل الحديث يقرر فى صراحة صريحة أنه لن يدخل فى تجربة جديدة مع عالم ما وراء الطبيعة . . إن هذا العالم محجوز عنه ، ومن الغفلة أن يفتح المرء عينيه أمام حائط سميك ليبصر ما وراءه ! يقول هربرت سبنسر : إن وراء العالم الطبيعى جانبا يستحيل على الإنسان معرفته »(١)

وقد كان لهذه الحقيقة أثرها فى تفكير المفكرين . . المحدثين وكان هؤلاء فريقين : فريقا استهوته الطبيعة الحية فهام بها وأقام وجوده عليها ، ولم يرض

---

(١) تجديد التفكير الاسلامى ص١٢٢ .

لنفسه أن يخرج من هذا الواقع، ويتمثل هذا الفريق من الفلاسفة فى أصحاب المدرسة الطبيعية المعاصرة التى لا تؤمن إلا بالمادة التى تتصل بها الحواس. ومن قبل كان الفلاسفة الرواقيون يقولون إنه ليس فى الوجود غير المادة، وهذا يتفق مع قولهم فى المعرفة، إذ المعرفة عندهم لا تأتى إلا عن طريق الحواس، فما لم يحس لا يعرف(١).

وفريقا آخر، وهم الكثرة بين الفلاسفة لم يستطيعوا — مع إيمانهم بالطبيعة — أن يتجاهلوا ما وراء الطبيعة. بل إنهم كلما أوغلوا فى مباحث الطبيعة كلما طلعت عليهم من ثناياها أمارات مثيرة، تشير إلى أن قوة عظيمة مدبرة تقوم على هذا الوجود وتحكم أمره، وإنهم وإن لم يروا هذه القوة فقد رأوا آياتها، فزادهم ذلك شوقا إلى النظر إليها والبحث عنها.. ولكن أسلوب البحث ـ فى هذا العصر ـ لا يرضى إلا بما يقع تحت الحواس ويخضع لها.. وهذه القوة لا ترى ولا تحس، وإن بدت آثارها واضحة فى كل موجود! فكيف السبيل إليها؟

كان لابد أن يصطنع الفلاسفة أسلوبا غير أسلوب العلم ليتصلوا بما وراء الطبيعة، ولم يكن أمامهم إلا أسلوب التأمل والاستبطان عندما يخفق القلب أمام رائعة من روائع الحقيقة التى تتجلى فى ضوء البحث العلمى.. وهكذا تحول كثير من الفلاسفة — أو بعبارة أخرى — تحول جانب من وجودهم إلى التصوف بأوسع معانيه... فبينما نرى أحدهم يحكّم عقله فى موجودات الوجـــود، يرتبها، ويجمع شتيتها فى منطق العالم وحكمة الفيلسوف، إذا به فى عالم الروح يلبس رداء التصوف، ويستعير منطق الشعراء.. وإذا بهذه الحال تدخل عليه فى فلسفته فتصبغها بصبغة روحانية، وإذا الطبيعة بين يديه روح يسرى فى كل شىء!

يقول الفيلسوف الأمريكى «وليم چيمس»: «إن الطبيعة تنطق بالروح،

(١) الملل والنحل جزء /٢ ص ٣٦٠.

وما العالم المادى سوى تعبير رمزى عن عالم روحى حقيقى(١) » .

ويقول چيمس فى موقف آخر فى التدليل على وجود الخالق : «توجد أشياء لايمكن رؤيتها رؤية مباشرة ، كالألكترونات ، والبروتونات . . إن معرفتنا لها مستنتجة من آثارها . . إننا نرى ما تعمله الذرة فقط . . . أما طبيعتها ، وأين هى ، فليست لنا طريقة لمعرفتها . . إن علم الطبيعة يعامل الذرة على أنها رمز أكثر منها جوهر محدد(٢) » .

فإذا كان العلم يفترض وجود الذرة ليسند هذه الآثار التى تفيض عنها إلى شىء ما . إن هذه الآثار لابد أن تكون صادرة عن شىء ، وإن كان هذا الشىء لايخضع للحس فإنه لابد أن يقام له وجود — ولو فرضا — حتى تضاف إليه هذه الآثار وتحسب عليه . .

فكيف بهذا الوجود كله ، وبهذا النظام الذى يدور فى فلكه . . إنه لابد من أن يضاف إلى موجد أوجده وقام عليه ، وإذا كان هذا الموجد غير ظاهر فى عالم الحس فإن آثاره أبلغ دليل عليه ، وأقوى شاهد على وجوده ..

وتعجبنى هنا كلمة للفيلسوف « رويس » . . يقول فيها : « إننا نعرف أن معاشرينا حقيقيون لأنهم يستجيبون لإشاراتنا ، ولهذا يزودوننا باستمرار بما هو ضرورى لاستكمال المعانى الجزئية الموجودة فى عقولنا » . . ويعلق الفيلسوف المسلم « إقبال » على هذا بقوله : « ولا شك فى أن الاستجابة هى المحك الذى يعرف به وجود نفس واعية ، والقرآن يرى هذا الرأى أيضاً : «وقال ربكم ادعونى استجب لكم» . . « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب... أجيب دعوة الداعى إذا دعانى »(٣) .

(١) من كتاب : وليم جيمس لمحمود زيدان ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص : ٨٦ .

(٣) تجديد التفكير الإسلامى ص ٢٧ .

العقل ودفعات الغرور :

ومع أنه ليس من طبيعة العقل ولا فى مستطاعه أن يكشف هذا العالم غير المنظور ، أو يحقق شيئا فيه ، إلا أنه محمول على ذلك بدافع الغرور وحب الاستطلاع . . . إنه يلمح من بعيد وميض برق يشير إلى هذا العالم فيدفعه الغرور إليه ، ويغريه حب الاستطلاع بالانطلاق فيه ، ولو وقف العقل من هذا العالم عند شطآنه وقفة المعجب المتأمل لغنم خيرا كثيرا ، بما يَخلصُ إليه من قبسات الجمال والجلال .. من تلقاء هذا العالم . عالم النور والكمال . ولكن آفة العقل هنا هو الغرور الذى يدفع به إلى مواطن الغرق فيتخبط وتتعطل قواه ، ثم يغوص إلى القاع ، ويهوى إلى مهاوى الهالكين !

غير محظور على العقل أن يرتاد عالم الروح وأن يحلّق على شطآنه ، وأن يضرب بجناحيه فى عالم النور ، ثم يعود أدراجه من قريب إلى عالم المادة الذى ارتبط به ، وتشكل فيه . . إنها لحظات يعيشها فى هذا العالم العلوى ليظل على ذكر من عالم النور الذى كان هو بعضامنه يوما، ثم انفصل عنه حين قدر له أن يسكن هذا الجسد الإنسانى ويستقر فيه .. ولو رضى العقل بهذه اللحظات المسعدة لأمن الزلل ، ولظل بمنجاة من الزيغ ، وفى مأمن من الضلال .

فما أكثر العقول التى مسها الصرع وأصابها الدوار من التحليق فى هذا العالم اللانهائى ، وما أكثر الهلكى الذين تقطعت بهم الأسباب فراحوا ضحية الجرى وراء عقولهم فى هذا المحيط الذى لا حدود له !

كيف نرتاد عالم الحق ؟ ـ

من الحكمة والخير معاً ونحن إزاء أى تفكير فيما يتصل بالعالم العلوى أن نكون على علم ـ مقدما ـ بأننا لن نصل بعقولنا إلى حقيقة هذا العالم ،

وبأننا كلما تعمقنا البحث كلما زدنا بعداً عن الحقيقة ، وربما انتهى بنا الأمر إلى وسوسة دائمة ، تزيغ بها القلوب ، وتضل معها العقول .

ومن الحكمة والخير معاً أن نفكر في ملكوت السموات والأرض تفكر اعتبار وتخاشع ، وأن ننظر في هذا الملكوت نظر الإعجاب والإكبار ، وحسبنا من النظر في هذا الكون ما نرى من بديع الصنع وجلال الخلق ، فذلك هو الثمر الطيب الذي يجنيه مرتاد هذا الملكوت إذا عرف طريق الوصول إليه ، وأحسن الاتصال به ، والتجاوب معه . . وهذا هو الأسلوب الحكيم الذي اتبعه القرآن الكريم في التعرف على الله ، والاستدلال على وجوده ، وذلك بالنظر في عالم الموجودات نظر تأمل وتفكر يملأ القلب خشية وروعة ، بعد أن ملأ العقل دهشا وعجبا .

استمع إلى قوله تعالى : « الذي خلق سبع سموات طباقا ، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ، فارجع البصر ، هل ترى من فطور ؟ ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير(١) » .

واسلك مع هذه الآية المسلك الذي تدعوا إليه . . وسر خطوة خطوة في هذا الطريق . . فماذا تجد ؟ انظر :

« الذي خلق سبع سموات طباقا » . . هذا هو موضوع الاستدلال ، وهو في معرض النظر لكل ناظر ، صباح مساء . . سموات قائمة أبداً ، آيتها بالنهار شمس تملأ الكون ضياء ، « تجري لمستقرلها ، ذلك تقدير العزيز العليم » ، وآياتها بالليل قمر يسري ، ونجوم تسبح ، وكواكب تتلألأ : « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق النهار ، وكلٌّ في فلك يسبحون(٢) » .

كل إنسان يرى هذه الظواهر ويعيش فيها . . ولكن تكرارها

---

(١) سورة الملك : آية : ٣٠ .

(٢) سورة يس : آية : ٤٠ .

على النظر ، يوما بعد يوم ، قد يضعف الإحساس بها ، فتصبح فى مرأى العين وفى مجلى الفكر وكأنها شىء لا يرى ولا يحس ، لأنها فى نظامها المحكم لا يقع فيها خلل أو توقف ، يلفت النظر ، ويدعو إلى استطلاع أنبائها : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » ! ولهذا كان من تمام الحكمة فى التربية لفت الأنظار إليها واستثارة العقول نحوها . . لا بإدخال الخلل عليها ، وإثارة « فرقعة » كبيرة مدوية فى محيطها . ولكن « بدعوة » رفيقة لينة تنقل الإنسان من حال إلى حال فى أناة ورفق . . وقد كان . . « فارجع البصر » . . هذه هى الدعوة اللافتة إليها .

إنها نظرة جديدة ، تجىء عن داع يدعو إليها . وكأن وجودا جديد قد لبس هذه الظواهر فاستدعى أن ينبه عليها ، وأن يوجه الأنظار نحوها ، وكأن هذا النظر الرتيب المكرور لا اعتبار له : « فارجع البصر » . . إن الإنسان حين يرفع بصره إلى السماء بعد هذه الدعوة يجد حقاً شيئا جديداً يتكشف له فى عالم السماء . . يجد ترابطا فريدا بين المخلوقات السابحة فى هذا العالم حتى لكأنما يأخذ بزمام كل مخلوق قائد عاقل يدبر وجوده ونظامه ، فى هذه القافلة العجيبة الفريدة بين قوافل الحياة .

إن هذه النظرة تعود إلى الإنسان ومعها آيات شاهدة على أن خالقا قد خلق فسوّى ، وقدر فهدى ، وأنه حكيما عليما قادرا ، لا حد لحكمته وعلمه وقدرته ، قد أبدع هذا النظام وأحكمه . . « هل ترى من فطور » ؟ تعالت حكمته وجلت قدرته !

وبحسب الإنسان الرشيد العاقل أن يقف عند هذا الحد من النظر ، وأن يقنع بالنظرة الأولى ، حين تكون نظرة جادة واعية . . ولكن الإنسان مُطلعَة ، لا يريد أن يقف عند ظواهر الأشياء . إنه كالطفل يريد أن يحطم أثمن شىء وأروعه ليعرف ما هو ؟ وما يحوى ؟ وهيهات أن يجد بين يديه إلا حطاما ! !

وهذا الإنسان لا يقنع من النظر إلى ظواهر الأشياء ، بل يريد أن ينفذ إلى صميمها . . فليكن . . «ثم أرجع البصر كرتين» . . لا كرة واحدة . . فماذا أنت بالغ من هذا ؟ وبأى محصول يعود إليك البصر؟: « ينقلبْ إليك البصر خاسئا وهو حسير » . . هذه هى خاتمة المطاف . . لقد تحطم الإناء فى يد الطفل ودميت يده ! ولقد كلّ نظر « الفيلسوف » وزاغ ! .

أليس هذا إعجازا من إعجاز القرآن ، الكريم وآية من آياته الناطقة بأنه تنزيل من حكيم حميد ؟ بلى ! « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا(٢) » .

هذا هو أسلوب القرآن فى الدعوة إلى الله ، ورفع معالم الهدى إلى معرفته . . تأمل « خاشع فى محراب الوجود ، تتنزل منه على القلب آيات بينات تدل على الخالق ، وتنطق بقدرته ، فذلك أجدى على القلب والعقل من ذلك الجدل العقيم الذى لا خير فيه ولا نفع معه .

الإسلام يحترم العقل :

وقد يفهم من هذا أن الإسلام يحجر على العقل من أن يأخذ مكانه فى الوجود الإنسانى كقوة مدركة واعية ، تلتقط المعرفة من كل أفق فى آفاق الحياة . . كلا . إن الإسلام يحترم العقل ، ويزكى كفاحه فى مجال المعرفة ، ويجعله الوسيلة السليمة للتعرف على الله .

فلقد تحدث القرآن كثيرا عن العقل ، والعلم ، والعلماء ، فى مقام الحمد والثناء : قال تعالى : « إنما يخشى اللهَ مَن عباده العلماء،(٢) » وقال سبحانه : «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وألوا العلم قائما بالقسط(٣)» . وقال :

---

(١) سورة الإسراء آية ٨٨.

(٢) سورة فاطر آية ٢٨ .

(٣) سورة آل عمران آية ١٨.

«إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون(١)، وقال «وما يعقلها إلا العالمون(٢)».

فكيف يتصور مع هذا أن يكون الإسلام داعية إلى الحجر على العقل أو إهمال شأنه!!

إن الإسلام يحسب الإنسان كيانا واحداً، تعمل كل أجهزته لغاية واحدة، هى حفظ توازن الإنسان فى هذا الوجود، وإقامته مقاما كريما فيه.

والإنسان عقل، وقلب.. يفكر ويعقل، ويتأثر وينفعل، ويحس ويدرك، ويرضى، ويسخط..

فإذا أراد الإنسان أن يكون فيلسوفا يُعمل عقله ويعطل قلبه، فقد جار على نفسه، وأدخل الخلل على وجوده!

وإذا أراد أن يكون «صوفيا» يفتح قلبه ويغلق عقله فقد ظلم نفسه، وعطل جناحا قويا من أجنحته!

الإسلام يريد الإنسان إنسانا بمدركاته ووجداناته وأحاسيسه، وتأملاته. يريده فيلسوفا فى روح متصوف، وعالما فى قلب شاعر، وعاملا فى موقف عابد.. وإنسانا فى محراب فنان!!

وليس هذا إلا واقع الحياة فى الصميم منها.. فكل إنسان إنما يحيا هذه الحيوات كلها.. ولكن نِسَب هذه الحيوات هى التى تختلف فى الناس..

يقول الفيلسوف المسلم «إقبال»: ليس هناك من سبب يدعو إلى الظن بأن الفكر والبداهة متضادان بالضرورة، فهما ينبعان من أصل واحد، وكل منهما يكمل الآخر، فأحدهما — العقل — يدرك الحقيقة جزءاً جزءاً، والآخر — القلب — يدركها فى جملتها(١)..»

---

(١) سورة الرعد آية ٤.

(٢) سورة العنكبوت آية ٤٣.

(٣) تجديد التفكير الإسلامى لمحمد إقبال ص ٧.

فليس هناك فى الحياة الإنسانية المتسقة عقل وقلب ، وإدراك وشعور ، وإنما هى حياة واحدة ، أوقل هى ينابيع متعددة تصب فى مجرى واحد ، وتنتهى إلى غاية واحدة ، هى إدراك الوجود والتجاوب معه .

أمام العالم العلوى :

وبعد فهل نستطيع أن ندخل إلى العالم العلوى . وأن ندير جوانب النظر فيه ؟ ونعم . . ولكن على شريطة ألا ندخل إليه بعقولنا وحدها ، أو بقلوبنا وحدها .. ألا ندخل إليه دخول الفلاسفة ، وألا نهجم عليه هجوم المتصوفة . . بل ندخل إليه من الباب الذى تدخل منه الإنسانية كلها — لا فلاسفتها وحدهم ولا متصوفوها وحدهم — ندخل إليه ناساً من الناس ، لا من هؤلاء ولا من هؤلاء . . وذلك هو الطريق المأمون الذى نرجو أن نضمن السلامة فيه ، والعودة منه ، بإيمان أوثق ، وبيقين أثبت . . .

وقبل أن نلج هذا الباب أود أن استصحب معى وصاة ذكية واعية ، ربما كانت زادا طيبا يعين على اجتياز الطريق . . تلك هى كلمة رائعة لابن خلدون يقول فيها :

«ولا تثقن بما يزعم لك الفكر ، من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف عند تفصيل الوجود كله . . وسفّه رأيك فى ذلك ، واعلم أن الوجود عند كل مدرِك — فى بادىء رأيه — منحصر فى مداركه لا يعدوها .. والأمر فى حقيقته بخلاف ذلك ، والحق من ورائه !!

ألا ترى الأصمّ ينحصر الوجود عنده فى المحسوسات الأربع(١) والمعقولات — أى التى تجىء عن المحسوسات — ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات . . وكذلك الأعمى ، يسقط عنده صنف المرئيات ، ولولا ما يردهم إلى ذلك من تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة ،

(١) المحسوسات الأربع الباقية بعد ذهاب السمع هي : البصر ، والشم ، والذوق ، والمس.

لما أقروا به ، ولكنهم يتبعون الكافة فى إثبات هذه الأصناف ، لا بمقتضى نظرهم ، وطبيعة إدراكهم .

« ولو سئل الحيوان الأعجم لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية .

« فإذا علمت هذا ، فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا ، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة ، وخلق الله أكبر من خلق الناس ، والحصر مجهول ، والوجود أوسع نطاقا من ذلك ، والله من ورائهم محيط .

« فاتهم إدراكك ومدركاتك فى الحصر ، واتبع ما أمرك به الشارع من اعتقادك وعملك ، فهو أحرص على سعادتك ، وأعلم بما ينفعك لأنه ـ أى الشارع ـ من طور فوق طور إدراكك ، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك .

« وليس ذلك بقادح فى العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية . غير أنك لا تطمع فى أن تزن به أمور التوحيد ، والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية ، وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع فى محال .

« وإذ تبين ذلك ، فلعل الأسباب إذا تجاوزت فى الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا ، خرجت عن أن تكون مدركة ، فيضل العقل فى بيداء الأوهام ، ويحار ، وينقطع ، فإن التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب ، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصدّيقين : العجز عن الإدراك إدراك(١) » .

* * *

سأصحب هذه الوصاة الحكيمة معى فى تلك السياحة الروحية ، فلا أجعل إلى العقل وحده زمام أمرى . . وإنما هو أحد رفقة هذه الرحلة ، وكفى ! .

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب » .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٣٥ .

الباب الأول

هذا الإنسان .. أو الكون الصغير

الظلوم الجهول :

إنه الإنسان الذى تصدى لحمل الأمانة التى أبت السموات والأرض والجبال أن يحملنها وأشفقن منها . . إنه ليس أظلم ولا أجهل من هذا الذى تحمله شهوة الغرور والادعاء على أن يطاول السموات والأرض والجبال ، وأن يحمل عنها جميعاً ما عجزت عنه وأشفقت منه !

وماذا يكون هذا الإنسان الضئيل الضعيف إلى جانب هذه الأكوان فى ضخامتها وقوتها وامتدادها . . السموات . . والأرض . . والجبال ؟ إنه قطرة من بحر . . وذرة فى جبال !

ولسائل أن يسأل : عن هذا « المحمول » الذى حمله الإنسان : أهو من الثقل بحيث تعجز عن حمله السموات والأرض والجبال ؟ وهل هناك ماهو أكبر وأثقل من تلك العوالم التى تكاد تملأ الوجود ؟

والجواب على هذا تنطق به الآية الكريمة فى صراحة واضحة لا تحتاج إلى سؤال . . فالله سبحانه وتعالى يقول : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها » . . وحسب الأمر من الجسامة والثقل ألا تحتمله السموات والأرض والجبال ! فليس لنا أن نسأل بعد هذا عن مدى جسامة هذا الأمر وثقله ! ولكن لسائل أن يسأل بعد هذا : ما هذا الإنسان الذى يتصدى لهذا الحمل الذى يجاوز كل حد ، ويفوق

كل قوة ؟ أهو خلق آخر .. قد أودع فيه الخالق من القوى الخفية ما لم يكن لغيره من المخلوقات ؟ أم ماذا ؟

وندع هذا السؤل فلا نجيب عليه ، ولا نقول إن الإنسان يحمل أولا يحمل في كيانه من القوى ما يؤهله لحمل هذا العبء الثقيل . . فسواء أكان الإنسان أقوى مخلوقات الله أم لم يكن .. فإنه قد حمل العبء واستقل بحمله .. ومضى مصحوبا بهذا الوصف الذى وصف الله به «إنه كان ظلوما جهولا !» ولعل هذا الوصف يعطينا الجواب عن هذا السؤال ، وهو أن ظُلم الإنسان لنفسه وجهلهَ قدرها هو الذى ألقى على عاتقه هذا الحمل الثقيل . . على أن السؤال الجدير بأنه يبرز هنا هو : ماذا كان من شأن هذا الإنسان مع هذا العبء الذى حمله ؟ وهل كان أهلا لتلك المهمة ، محافظا عليها غير مضيع لها ؟ . بل وأولى من هذا أن يجىء السؤال هكذا : ما هو هذا العبء أو هذه «الأمانة» التى أعجز حملها السموات والأرض والجبال ؟

أما «الأمانة» التى أشارت إليها الآية الكريمة ، والتى كان من «نصيب» الإنسان أن يحملها فقد اختلفت آراء المفسرين فيها . . ولست أريد أن أعرض لوجوه الخلاف هذه .. على أننى أوثر من بين هذه الآراء الرأى القائل بأنها «العقل» ، وكذلك الرأى القائل بأنها «التكاليف» أو الفرائض التى ائتمن الله عليها العباد (١) . فالإنسان إنما انفرد من بين مخلوقات الله - السموات والأرض والجبال - بالعقل ، فكان بهذا العقل عالماً فريدا وحده بين المخلوقات ، وبهذا العقل استحق أن يكون خليفة الله فى الأرض ، وأن تناط به «تكاليف» أو «مسئوليات» هى أمانة فى عنقه .. عليه أن يرعاها حق رعايتها ، فإن أحسن الرعاية كان له حسن الجزاء ، وإن أساء وقصر كان مستحقا العقاب وسوء العذاب ؟

---

(١) أنظر تفسير ابن كثير الجزء الثالث ص ٥٢٢ وتفسير القرطبي الجزء الرابع عشر .

نقول إن الإنسان بهذا « العقل » قد أصبح كائنا آخر غير هذه الكائنات جميعا ، له « إرادة » وفيه « عزم » وعنده سلطان يقضى به فى شئون الحياة . . إنه ليس جمادا ، لا حس فيه ولا حياة ، وليس حيوانا تتحكم فيه غريزته تحكما آليا ، بلا رأى ولا إرادة !

هذا « العقل » هو الجانب « الألهى » فى الإنسان ، وبه استحق هذا التكريم الذى تفضل الله به عليه فأمر الملائكة أن يسجدوا له سجود إعظام وإجلال : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس . . أبى واستكبر وكان من الكافرين(١) » فأى منزلة أسمى وأرفع من هذه المنزلة التى تقوم فيها الملائكة الكرام بين يدى هذا الإنسان مقام الصافين الساجدين ؟ وما الإنسان إلا كومة من طين لازب ، وهيكل من حمأ مسنون ! ولكنه مع هذه « الأمانة » التى حملها الله إياه صار أكرم خلق الله وأفضلهم .. استمع إلى قوله تعالى : « ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما ، فكسونا العظام لحماً . » هذا هو الكائن الإنسانى فى صورته الحيوانية ، ولكنه يتجاوز هذا الحد حين يدخل عليه عنصر العقل ، فينتقل هذه النقلة الكبيرة . من حيوان إلى إنسان !! « .. ثم أنشأناه وخلقا آخر . . فتبارك الله أحسن الخالقين (٢) » ! فهذا الخلق الآخر هو الإنسان الذى سجدت له الملائكة ! واستأهل أن يكون خليفة الله فى الأرض !

امتحان وابتلاء :

ولم يخلق الإنسان هذا الخلق الفريد إلا لحكمة : « أفحسبتم أنما خلقناكم

---

(١) سورة البقرة : ٣٤ .

(٢) سورة « المؤمنون » ١٤ .

عبثا(١) » . . فللإنسان دور يجب أن يؤديه فى الحياة ، وفى هذا الدور يكون للعقل المكان الأول . . وهنا نفهم قيمة هذه التكاليف التى تلقاها أنبياء الله ورسله من السماء ليعلنوها فى الناس ، وليدعوهم إلى الاستقامة عليها . فاعلين ما أمروا به . تاركين ما نهوا عنه . .

فهذه « التكاليف » هى أمانة الله عند الإنسان ، فى صورة أوامر ونواه . . يضيفها إلى عقله ، وينظر فيها برأيه ، ويعطيها مايعطى من طاعته . .

والناس فى هذا مختلفون . . لكل شرعته ومنهاجه ، ولكل سعيه وعمله . . وهم فى هذا الامتحان بين محمود ومذموم ، ومطيع وعاص ، ومستقيم ومعوج ، ومهتد وضال ، ومحسن ومقصر : « قل كل يعمل على شاكلته (٢) »

وليس للناس مفر من هذا الامتحان ما دام يصحبهم هذا العقل ، فإن زال زال به كل تكليف ، ورفع كل امتحان . « أيحسب الإنسان أن يترك سُدًى . ألم يك نطفة من مَنِيٍّ يُمْنَى . ثم كان علقة فخلق فسوى(٣)! . » ألا ترى فى قوله تعالى « فسوى » بعد قوله تعالى « فخلق » أن هذه التسوية تشير إلى إضافة أضيفت إلى الإنسان فوق عملية الخلق ؟ إن هذه الإضافة فى الخلق ، إضافة تكريم بلاريب . . يقول ابن عباس رضى الله عنه فى معنى قوله تعالى: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى » . . « يترك سدى » أى لا يُؤمر ولا يُنهى . فالإنسان إنما خلق ليحمل امانة الأمر والنهى .

دلالة الأمر والنهى

ولا يؤمر وينهى إلا من أوتى عقلا وإرادة ، فإن حقيقة الأمر والنهى تتطلب عقلا يزن ويقدر ، وإرادة تمضى وتنفذ. وذلك لا يكون إلا فى كيان له ذاتية ، وله تحكّم فى تقدير الأمور وتصريفها . . وذلك لا يكون إلا عن إرادة ، ولا تكون إرادة إلا عن عقل .

---

(١) سورة المؤمنون : ١١٥ .

(٢) سورة الاسراء : ٨٤ .

(٣) سورة القيامة : ٣٨ .

وقد نظرت طويلا فى أوامر الله ونواهيه فوجدت :

أولا : أن الله سبحانه وتعالى يلقى أوامره على من يشاء من مخلوقاته من إنسان وحيوان وجماد . .

وثانيا : أن الله سبحانه لاينهى من بين هذه المخلوقات إلا الإنسان وحده . . أما جميع الكائنات ـ عدا الإنسان ـ فإنها تؤمر ، ولاتنهى .

والذى ينظر فى كتاب الله يرى مصداق ذلك . . حيث يجد كثيرا من أوامر الله سبحانه وتعالى صادرة إلى عالم الجماد من أرض وسماء ، ونار وجبال . . يقول جل شأنه : « وقيل ياأرض ابلعى ماءك ، ويا سماء أقلعى ، وغيض الماء وقضى الأمر(١) » . . ويقول سبحانه : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طـــوعا أو كرها . قالتا أتينا طائعين(٢) » .

ويقول سبحانه : « ياجبال أوّبى معه . . والطير(٣) » ويقول : « قلنا يا نار كونى بردا وسلاما على إبراهيم(٤) » .

فهذه الأوامر كان يمكن أن تجىء على صورة النهى ، فمثلا «ياسماء أقلعى» يتحقق الأمر فى صورة النهى : هكذا : « ياسماء لاترسلى ماء » أو ياسماء « لاتمطرى » . وكذلك الأمر فى ياجبال أوبى معه»يتحقق بصورة النهى : « ياجبال لاتعصى له أمراً » أو لا تخرجى عن طاعته » وكذلك الأمر فى : « يا نار كونى بردا وسلاما على إبراهيم » يتحقق الأمر فيها على صورة النهى : « يانار لاتؤثرى فى إبراهيم » أو لاتؤذيه . أو نحو هذا .

---

(١) سورة هود : ٤٤ .
(٢) سورة فصلت : ١١.
(٣) سورة سبأ : ١٠ .
(٤) سورة الانبياء : ٦٩ .

ما الفرق بين الأمر والنهى ؟

ولا شك أننا فى هذا القول إنما نفرق بين واقع الأمر وواقع النهى من حيث الذات التى يتوجه إليها الأمر أو النهى . لا من حيث تساويهما فى مدلولهما . . فإن مدلولهما يكاد يكون واحدا ، كما أشرنا من قبل إلى صور الأمر وما يقابلها من صور النهى . .

فلقد قلنا إن الأمر الصادر من الله يمكن أن يتوجه إلى العاقل وغير العاقل على السواء . . أما النهى فلم يوجه إلا للعاقل وحده . . فلم هذا إذا كان مدلول الأمر والنهى واحدا ؟

ورأينا فى هذا هو أن التفرقة تقع بينهما هنا من وجهين :

أولا : أن الأمر الصادر من الله سبحانه وتعالى يكون دائما دعوة إلى الأعمال الطيبة . . وأنه حين يصدر إلى غير الإنسان فإنما هو تحريك للمأمورات إلى الغاية، التى يريدها الله ، دون أن يكون لهذه المأمورات نزوع إلى غير هذه الغاية. لأن غايتها دائما هى الخير الذى طبعت عليه . . أما النهى فلا يتوجه إليها لأنه لا إرادة لها ولا نزوع ، فلا تخرج على الوضع الذى أقامها الله عليه ، ولو أرادت — وهذا مستحيل لأنها بلا إرادة — لما وجدت القوة المنفذة . . فلا يقال مثلا — فى حياتنا نحن — للشجرة : لا تتحركى من مكانك ، ولا للكرسى لا تأخذ مكانا غير المكان الذى أنت فيه . . وهكذا . لأنه ليس من طبيعة هذه الساكنات أن تتحرك بلا محرك لها . ولكن يجوز لك — مع قليل من التجوز — أن تمد يدك إلى الكرسى وتسحبه نحوك قائلا : « تعال هنا » !

فإذا أمر الله سبحانه وتعالى هذا الجماد الساكن ليغير من وضعه فإنما يأمره وقدرة الله هى التى تحوله من حال السكون إلى الوضع الذى يريده الله

له ، كما تمد يدك إلى الكرسى فتنقله من مكان إلى مكان . . أما النهى فلا متوجه له لأن الساكن سيظل ساكنا لا يتحرك إلا بمحرك كما قلنا .

وثانياً : الأمر يقضى تنفيذه عملا إيجابيا .. يحتاج إلى جهد . . أما النهى فلا يقتضى تنفيذه عملا ، ولا جهداً ، فإذا كان الأمر متوجها إلى الجماد ، فإن الجهد الذى يقتضيه التنفيذ يفيض عليه من علٍ ، ويجيئه من الله . وإذا كان الأمر متوجها إلى الإنسان كان لا بد له أن يبذل من ذاته الجهد المناسب لتنفيذ الأمر . .

وأما النهى ـ لو قلنا إنه متوجه إلى الإنسان وغير الإنسان ـ فامتثال النهى بالنسبة للإنسان وغيره سواء ، لا جهد فيه ولا تغيير للوضع القائم عليه ، وكل الكائنات من إنسان وغير إنسان لو لزمت طبيعتها لما احتاجت إلى نهى ، والنهى إنما هو إنذار لها لتظل على طبيعتها التى أوجدها الله عليها . فلا يتوجه هذا التحذير إلا إلى الكائن الذى يحاول الخروج عن الوضع الذى ارتضاه الله له ، وذلك الكائن هو الإنسان .

وليس من بين الكائنات من يحاول ـ ويستطيع إن حاول ـ الخروج على سنن الكون ، ونظام الخير الذى أقامه الله عليه ، غير الإنسان .

وتلك هى مصيبة الإنسان . !

إنه لا يستقيم على طريق الخير ، ولا يرضى ـ فى كل حال ـ أن يظل على هذا الطريق ، فتدعوه نوازعه إلى مجانبة طريق الخير . . ولهذا كان هو الكائن الوحيد من بين المخلوقات الذى يتلقى من الله سبحانه نذُر النهى والتحذير ، ليظل مستقيما مع فطرته على طريق الخير ، وذلك من رحمة الله ولطفه بعباده .

ونستطيع بعد هذا أن نقول إن « الأمانة » التى حملها هى هذه الأوامر والنواهى التى تلقاها عن ربه بعد أن انفرد عن المخلوقات جميعها بالعقل . .

ونستطيع من هذا الفهم الذى فهمناه لمدلول كل من الأمر والنهى أن نعرف الحكمة من الأمر والنهى بالنسبة للإنسان .. فهو مأمور، وقد لا يفعل ما أمر به ، على خلاف الكائنات فإنها حين تؤمر ولا تجد معها من القوى ما يخرج بها عن امتثال ما تؤمر به .. وننظر فى قوله تعالى : «ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أوكرها . قالتا أتينا طائعين » . إنه لا بد لهما أن تأتيا .. طوعا أوكرها .. أما الإنسان فما أمر هذا الأمر الذى لا انفكاك منه : إن طوعا أوكرها .. إنه يؤمر ، ويترك له التنفيذ على أى وجه يريد . أما السموات والأرض وغيرهما فالأمر الذى يصدر إليهما أمر ذو وجه واحد لا معدى عنه .. استجابة مطلقة، بلا تردد ولا اختيار .. ولذلك كان جوابهما : « أتينا طائعين » !

والنهى يوجه للإنسان وحده، لأن من شأنه كما قلنا التحرك الإرادى إلى كل جهة ، وهذه الحرية فى الحركة ، قد تخرج به إلى مجاوزة حدود الله، التى أمر أن يلتزمها . فكان لا بد من أن ينبه إلى ما لا ينبغى أن يفعل من أمور ، يفارق بها طريق الحق والخير .

ونستطيع أيضا فى ظل هذا الفهم ، أن نرى الوجود كله متجها وجهة واحدة .. هى وجهة الخير ، ماعدا الإنسان، فإنه عالم وحده وسط هذا العالم ، يتجه فى كل اتجاه ، صاعدا وهابطا .. مستقيما ومعوجا .. على خلاف الكائنات كلها فإنها ملتزمة طريقاً واحداً لا تتجاوزه أبدا .

خذ أذكى الحيوانات وليكن «النملة» مثلا ، تجدها سائرة فى طريق واحد، ملتزمة نظاما واحداً، لم تخرج عليه، منذ كان لها وجود إلى اليوم . إنها لم تتحول من آكلة حب إلى آكلة لحم مثلا، لا فى أفرادها ولا فى جماعاتها .. إن النملة الواحدة هى عالم النمل كله، من يوم أن ظهر فى الوجود إلى اليوم، وإلى ما بعد اليوم،

فالنمل كله ليس فيه تمايز بين أفراده، إلا ما قضت به سنة الحياة من وجود الذكر والأنثى.

أما عالم الإنسان فهو عالم المتناقضات .. كل إنسان عالم وحده، فى أفكاره وعواطفه، ووجداناته .. وهيهات أن يتفق إنسان وإنسان اتفاقا كاملا فى كل رأى أو منزع! «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليبلوكم فيما آتاكم» (١)

العالم الصغير :

هذا الإنسان فى جرمه الصغير. وفى تكوينه العجيب، قد نظر إلى نفسه فوجد فى كيانه شيئا آخر يختلف عن جميع الأشياء. وجد فى داخله عقلا يقدره على أن يطوى الموجودات تحت جناحه، ويضمها إلى قبضته، ووجد قوى مدركة، وعواطف سيالة متدفقة، تجعل منه فى كل لحظة شيئا غير الذى كان .. فهو فى كل لحظة إنسان جديد فى وجوده! من أجل هذا شغل الإنسان بالبحث عن نفسه وعدّها عالما يقابل العالم الخارجى كله .. وأخذت دراسة الإنسان وعالمه النفسى جانبا كبيراً من جهود الإنسان وتفكيره ..

ما الإنسان؟ ما عقله؟ ما روحه؟ ما نفسه؟ ما مكانه فى الوجود؟ ما موقفه إزاء الموجودات؟ ما شأنه مع الأحداث؟

أحر مطلق الحرية فيما يأتى أو يدع؟

أهناك قوة تصادم إرادته أو تعطل حريته؟

هذه الأسئلة وكثير غيرها كانت، دائما شغل الإنسان ومحك عقول الفلاسفة والمفكرين قديما وحديثا. دون أن ينتهى فيها خلاف.

وموضوع حرية الإنسان، وقيده، واختياره وجبره. هى التى تعنينا

(١) سورة المائدة ٤٨

من المباحث التى دارت حول الإنسان ، إذ كان القول بالاختيار أو الجبر ، وبالحرية أو القسر ، هو حيثية الحيثيات فى مبحث القضاء والقـدر ، ومناط الحـكم على الإنسان بأفعاله ، أو إعفائه من كل تبعة لما يأتى أو يذر ! لهذا كان لا بد لنا من وقفة عند موضوع الجبر والاختيار : لنرى مكان الإنسان منهما . . أهو حر مريد يفعل ما يشاء ، أم هو مقيد مجبر لا يفعل شيئا عن إرادة وتقدير . أم هو بين هذا وذاك . فلاهو فى الجبر ولا هو فى الاختيار ؟ سـنرى !

• • •

الباب الثانى

الجبر والاختيار

منطق البداهة

ندع مؤقتا — مقولات الدين وآراء الفلاسفة فى هذه القضية : « هل الإنسان مخير أم مجبر ؟ » ونأخذ بظاهر النظر ، ونستملى من واقع الحياة ، دون تعمق فى البحث أو تفلسف فى الرأى .

فماذا نجد ؟

إننا نجد أحوالا كثيرة متغايرة تمر بالإنسان الواحد .. فنى حالات يبدو الإنسان لنفسه وكأنه كل شىء فى الوجود ، قد ذل له كل صعب ، واستجاب له كل مستحيل .. وذلك حين تجتمع له أسباب الصحة والقوة .. فتبدو الأحداث له وكأنها جميعاً من صنع يده ، ورهن إشارته .

وفى حالات يبدو هذا الإنسان ضعيفا هزيلا مستسلما ، لا يرى له من حول ولا قوة ، وذلك حين تخذله الحياة ، وتتخلى عنه دنياه !

فنى الحالات الأولى يبدو الإنسان ـ لنفسه ـ حراً مطلق الحرية ، لا سلطان للأحداث ولا للظروف عليه ، إنه يحسب فى نفسه القدرة على كل شىء ، ومن قبل قالها « نابليون » « لا مستحيل » ! ، وتلك قولة الرجل فى أوج سلطانه وقوته .

وفى الحالات الثانية ، يرى الإنسان نفسه لعبة فى يد الأقدار ، كريشة فى مهب الرياح بين يدى الأحداث ، فيذل ، ويخزَى .

ويذكر التاريخ شواهد كثيرة لمواقف الإنسان فى حالتى قوته وضعفه !

« قارون » حين خوله الله نعمة منه ، ووضع بين يديه القناطير المقنطرة

من الذهب والفضة . استبد به الغرور ، وملأ كيانه العجب بنفسه، فكان جوابه لمن أراد أن يذكّره بفضل الله ونعمه عليه « إنما أوتيته على علم عندى ! ! »

« والنمروذ » حين مكن الله له فى الأرض ، لم ير فى الوجود قوة وراء قوته . . فكان رده على نبى الله «إبراهيم» حين جاءه يدعوه إلى الله ، ويقول له : « ربى الذى يحيى ويميت » — كان رده : « أنا أحيى وأميت »!!
أإله مع الله ؟ . . ادعاء مغرور ، وتبجح مفتون ! !

«وفرعون» وقد ذل له ملك الأرض ، فدعا « هامان » أن يبنى له صرحا يصعد فيه إلى رب العالمين، ليضم ملك السماء إلى ملك الأرض ! !

قال : يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب ، أسباب السموات ، فأطلع إلى آله موسى » فإذا أطبق عليه البحر ، وبلغت الروح الحلقوم ، « قال : آمنت » ! !

ليس الشأن فى هذا شأن الطغاة والجبارين من الملوك والسلاطين ، وإنما هو شأن كل فرد من بنى الإنسان .. فى شبابه يمشى فيكاد يخرق الأرض أو يبلغ الجبال طولا ، وفى شيوخته يحسد النملة على سيرها الحثيث !! وفى غناه يتحول إلى حيوان كاسر يأكل اللحم ويلغ الدم . « إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » وفى فقره يلبس ثوب النساك والزهاد . « . إن الإنسان خُلق هلوعا . . إذا مسه الشر جزُوعا ، وإذا مسه الخير مَنوُعاً ! »

فالإنسان يبدو لنا فى هذه الأحوال المتغايرة مخيرآحينا ، ومسيرآحينا ، ومستبدا مرة ، وخاضعا مرة . حسب الأحوال التى تمر به ، والظروف التى تلابسه !

نظرة من آفاق أخرى

وندع هذا الإحساس الداخلى للإنسان ، وننظر إليه من آفاق أخرى ،

ننظر إليه من الخارج فى واقعه مع الحياة ، وتمرسه بالأحداث . . فنرى :

أولا ـ أنه حر مطلق الحرية فى نظره الأشياء وتقديره لها . . فهو يرى الشيء ويتعرّف مصلحته فيه ، ويحدد موقفه منه . . كل هذا دون أن يدخل عليه مؤثر من الخارج . . فهو حر فى أن يزن الأشياء بأى ميزان . . حر فى أن يرى الوجود جميلا أو قبيحا ، حر فى أن يرى الشيء خيراً أو شراً . . إن مردّ ذلك إليه وحده . . يقيس الأمور بعقله ، ويقدرها بحسابه ، ولحسابه !

وثانيا ـ حين يحاول نقل تصوراته للأشياء من عالم الفكرة إلى عالم الواقع والتنفيذ ، يجد حوائل كثيرة ، تحول بينه وبين ما يريد ، كأن تقصر مقدرته الشخصية عن بلوغ الهدف ، أو يسبقه إليه غيره ، أو تصرفه عنه قوة مادية أو أدبية . . كالقانون ، والعرف ، وصلات المودة ، والقرابة ، والمجاملة بينه وبين الناس . . فكل هذه ضواغط تحد من حرية الإنسان ، وتحول بينه وبين التحرك كيف يشاء وتشاء له نوازعه . .

فمثلا قد يبدو لإنسان أن يتزوج من امرأة يعرف أنها أصلح امرأة له ، ثم يتجه إلى تنفيذ هذه الفكرة فيرى أن غيره قد سبقه إلى خطبتها . . فتمنعه مروءته أن يتقدم لخطبتها . . إنه حر ، ولكنه قيد حريته بنفسه ، لاعتبارات أدبية أو اجتماعية ، أو دينية .

وقد يرى إنسان عملا ناجحا ، ويرى أهليته له ، ثم يتحرك إليه ، فيدفعه عنه من هو أكثر مالا مثلا . . إنه حر . . والعمل يناديه ، وهو يحث الخطأ إليه ، ولكن غلبه عليه من هو أقوى منه . . وهكذا .

من هذا نرى أنه حر من جهة ، ومقيد من جهة أخرى . .

ثم ننظر إليه من جانب آخر ، فنرى أنه مع هذه القيود التى تحد من حريته وتعوق من انطلاقه ، قد يستطيع أن يفلت من هذه القيود جميعها ، فلا يرعى حرمة لقانون سماوى أو وضعى ، ولا يقيم وزنا لعرف المجتمع

ولا لصلات المجاملة التى تربطه بالناس . . وبل يتخذ كل وسيلة ليبلغ الغاية التى يريد !

وهذه صورة يعيش بها كثير من الناس ، حين يتفلتون من قيود الحياة – بطريقة أو أكثر – بل هى مذهب اجتماعى تدعو إليه فلسفة حديثة هى فلسفة « الوجودية » التى تنادى بأن الفرد يجب أن يحقق وجوده ، ولا يتحقق له هذا الوجود إلا بأن يعيش كما يملى عليه عقله ، وأن يسير حسب ماتدعو إليه نوازعه .

حرية مشئومة :

ولا شك أن كل إنسان يستطيع أن يحقق مثل هذه الحرية وأن ينطلق كيف ما يشاء . إن له أن يتعرى من كل خلق ، ويتحلل من كل فضيلة ، وينطلق من كل التزام .

إن له أن يفعل ذلك إذا ارتضاه لنفسه مذهبا ، واتخذه لحياته طريقا. ولكن الذى يفعل هذا لا يمكن أن يعيش فى الناس . . إذ لابد أن ينبذه المجتمع ، أو يفرض عليه قوته وسلطانه ! فيناله بالعقاب الرادع الذى يلزمه الحدود التى فرضها المجتمع لنفسه .

إن واقع الحياة لايحتمل هذا . . فإن حياة يسودها هذا السلوك الانطلاقى للأفراد ، هى حياة تحكمها الفوضى ، وتسبح فيها جراثيم الانحلال والفساد .

ومع هذا ، فإن الإنسان الذى يريد أن يسلك هذا المسلك . . أفترى الحياة مستجيبة لكل ما يريد ؟ كلا ، فهناك حوائل كثيرة تحول بينه وبين ما يشتهى ، وقديماً سجل الشاعر العربى هذا الضغط الخارجى الذى يفوت على الإنسان كثيراً من رغباته ، فقال :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه   تجرى الرياح بما لا تشتهى السفن

فلسفة الجبر والاختيار :

ونترك هذه النظرة السطحية فى مشكلة « الجبر والاختيار » لنراها فى تصورات الفلاسفة والمفكرين .. إذ لا شك أن هذه المشكلة قد لفتت العقول إليها منذ القدم ، فكانت مادة لمباحث الفلاسفة ومسرحاً لخيال الشعراء ..

فهذا زهير بن أبى سلمى الشاعر الجاهلى ، يرى أن وراء الإنسان قوة تجريه فى فلكها ، وتتحكم فيه بقوتها ، فلا يملك معها شيئا ، ولا يستطيع عنها حولا .. يجىء الإنسان إلى هذا الوجود من غير أن يكون له رأى .. ويخرج من هذه الدنيا دون أن يستأذن أو يستشار .. يقول زهير :

أرى المنايا خبط عشواء من تصب
تمته ومن تخطىء يعمّر فيهرم

وقد صور الشاعر الحديث . شاعر المهجر « إيليا أبو ماضى » هذا المعنى بقوله :

جئت لا أعلم من أين ولكنى أتيت
ولقد أبصرت قُدامى طريقا . . . فمشيت
وسأبقى سائرا إن شئت هذا أم أبيت
كيف جئت؟ كيف أبصرت طريقى . . لست أدرى

* * *

أجديد أم قديم أنا فى هذا الوجود ؟
هل أنا حر طليق أم أسير » فى قيود ؟
هل أنا قائد نفسى فى حياتى أم مقود
أتمنى أننى أدري ولكن لست أدري !

بشار بن برد

ومن قبل صور ~~ابن الرومى~~ هذه الفكرة فى ثوب يكاد يكون فلسفة . . يقول :

خُلقت على ما فىّ غير مخير هواى، ولو خُيّرت كنت المهذبا
أريد فلا أعطىَ ، وأعطى ولم أرد وقصر علمى أن أنال المغيبا ! !

ولا يمكن أن تفلت مشكلة القضاء والقدر من نظر الشاعر الفيلسوف « المعرى » إذ تكاد هذه المشكلة تشغل الجانب الأكبر من ديوانه « اللزوميات » ولا تكاد تخلو قصيدة فى اللزوميات من الإشارة إلى هذه المشكلة تلميحا أو تصريحا .. ومن ذلك قوله :

ولم أرد المنية باختيارى ولكن أوشك الفتيان سحبى(١)
ولو خيرت لم أترك محلى فأسكن فى مضيق بعد رحب(٢)

ولا أريد أن نطيل وقفتنا عند الشعراء ، ولا أن نبسط مشكلة « القضاء والقدر » فى معرض الخيال . . فذلك لا يرضى العقل ، ولا يصل بنا إلى حقيقة مقنعة . . ولعلنا نجد عن الفلاسفة ما يكشف عن وجه الحق فيها !

* * *

مع الفلاسفة :

ينظر معظم الفلاسفة إلى الإنسان على أنه جسد وروح . . وعلى هذه النظرة تنبنى فكرتهم على عالم الإنسان كله ، وخاصة موقفه بين الجبر والاختيار .

وإذا كان الإنسان روحا وجسدا . . فإنه بهذا الوصف ذو طبيعتين : طبيعة روحية ، وطبيعة مادية .

---

(١) الفتيان : الليل والنهار .
(٢) اللزوميات . جزء أول ص ١٠٩ .

والروح بطبيعته حر مطلق .. ولكنه إذا لبس الجسد أو لبسه الجسد خضع لقيود المادة ، وتشكل بها ..

فإذا قلنا إن الإنسان حر ، فهذا حق لأن فيه روحا جاء إليه من عالم لا يخضع لقيود أو حدود .

وإذا قلنا إنه مقيد ، فهذا حق أيضا .. لأن فيه جسدا هو من مادة كثيفة غليظة ، وروحه المطلق قد لبس هذا الجسد وسجن فيه !

فالإنسان إذن حر مقيد معاً !

هذه هي نظرة الفلسفة إلى الإنسان فى حريته وجبره ..

فالفيلسوف الأندلسى لسان الدين ابن الخطيب يرى أن الانسان هو كون صغير ، فيه من الكون الكبير كل شيء : يقول :

« فالعقل جزء من العقل الفعال ، والروح من الروح الكلى ، والنفس من النفس المطلقة، والقلب فيض من الصورة الفياضة .. وهذا الفيض هو الفيض القابل لفيض العقل والروح والنفس(٢) » ثم يقول :

« فتبين من هذا أن الإنسان نسخة من العالم العلوى ، يتوق إلى أصله ، غير أن لنفسه جهتين ونظرين : نظر إلى أعلى بما فى النفس من يقظة ونظر إلى أسفل بما فيها من أعراض طبيعية »(٢) .

وقد كان أفلاطون يرى الإنسان مترددا بين هذين الجانبين : جانب العلو ، وجانب الإسفاف ، ويشبه الإنسان بسائق مركبة يتحكم فى حصانين ناريين ، يمثل أحدهما المشاعر النبيلة ، ويمثل الآخر المشاعر الخسيسة ..

وهذا التشبيه يجعل الإنسان هو المتحكم فى سلوكه ، ولكنه مع هذا

---

(١) الفلسفة والإخلاص عند ابن الخطيب / ص ١٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٥ .

التحكم محكوم آخر الأمر بالوجهة التى تتخذها المركبة . . يمينا أو يسارا ، فإنها منطلقة بقوة حصانين ناريين ، أقوى من السائق « الإنسان » .

أما «الفارابى» فإنه إذ يرى الإنسان مختارا فى تصرفاته ، حرا فى سلوكه، فإنه يرى أن هذا الاختيار إنما هو من عمل « الفكر » والفكر مقدر فى علم الله ، وفيض من العقل الأول(١) ، فالانسان — بهذا المعنى — حر فى الظاهر مقيد فى الباطن .

الفلسفة الحديثة وحرية الانسان :

ولعل الفيلسوف الأمريكى « برجسون » خير من يمثل الفلسفة الحديثة فى تصويرها لحرية الإنسان وتحديد مداها . .

و « برجسون » فيلسوف انتهت به فلسفته إلى الإيمان بالخالق ، وهو إنما يتلقى هذا الإيمان عن هذا الفيض الذى تلقيه إليه الطبيعة من عجائبها وأسرارها، فيرى الخالق بقلبه وحدسه، على حين يرى الموجودات بفكره وعقله . . ولهذا تأثرت نظرته إلى المادة بهذه الفلسفة المؤمنة ، فرأى فى كل شىء حياة ، وروحا ساريا من الملأ الأعلى .

فإذا نظر إلى حريةالإنسان . . رآها أمرا واقعامتمثلا فى تلك الحركات التى يكيف بها وضعه . . بل إنه يرى هذه الحرية فى كل حى . .

فهو يرى فى كل كائن حىّ درجة من درجات الحرية ، يكيف بها وضعه فى الطبيعة . .

ولكن هل الإنسان ـ عند برجسون ـ مجرد حيوان ؟ كلا .

إنه يفرق بين حرية الإنسان وحرية سائر الحيوان . إن حرية الإنسانية تلقائيةروحية ، بينما حرية الحيوان شعورية تلقائية . . يقول :

---

(١) أنظر أهداف الفلسفة الاسلامية ص ٥٥ .

«إننا لو أنعمنا النظر فى حريتنا لوجدنا أنها تلقائية روحية محض، لاسبيل الى الخلط بينها وبين التلقائية الحيوانية التى تتصف بها سائر الكائنات الحية.

« والواقع أننا لو ألقينا نظرة على سلم التطور من أسفله إلى أعلاه، لرأينا أن الحرية موثقة بسلسلة لاتستطيع إلا أن تمتد على طولها، ولكن الإنسان ما يكاد يظهر حتى نشهد فى الحال وثبة تتحطم معها تلك السلسلة »!!

أى أن الإنسان هو الذى يخرج بما له من قوة وإرادة عن هذا الوضع الذى تسير فيه الكائنات كلها بحكم الدفعة الأولى، دفعة الشعور المتحكم فيها، ولاتستطيع الخروج عنه، ثم يقول برجسون : « فالإنسان وحده هو الكائن الحر بكل معنى الكلمة، لأن التطور الذى يؤدى إلى الفعل الحر عند الانسان تطور عقــــلى، فضلا عن أن لديه قدرة إرادية، بها يستطيع أن يقوم بالجهد أو يكف عنه(١) »

وطبيعى أن نظرة برجسون هذه إلى الحرية الإنسانية لاتعنى الحرية التى تبدو فى حياة الأفراد، ولكنها الحرية الانسانية كلها، فهو يرى الحرية فى الطبيعة على درجات متفاوتة. إذ هى مفقودة تماما فى عالم الجماد . . ولا تعبر عن وجودها إلا فى عالم الأحياء . . ثم هى فى عالم الأحياء مختلفة قوة وضعفا . . حسب درجة الحيوان من الحيوانية، ومكانه فى سلسلة التطور والرقى . . فإذا بلغت عالم الإنسان .. كانت حرية كاملة .. يقول : « إن مهمة الكائن الحى أن يخلق، وبالتالى فإن الكائن الحى فى وسط ذلك العالم الشامل ـ عالم المادة الذى تسوده الحتمية ـ يمثل منطقة حرة لاموضع فيها للحتمية .. وبهذا المعنى تكون المادة هى الضرورة، والشعور ـ عند الانسان والحيوان ـ هو الحرية، والحياة هى التى توفق بينهما، من حيث أن الحياة إن هى إلا الحرية مندمجة فى الضرورة، وعاملة على الاستفادة منها لصالحها، ولو لم تمكن الحتمية

(١) أنظر « برجسون » للدكتور زكريا إبراهيم ص٩٦ .

الطبيعية مرنة متراخية فى بعض نواحيها لما كان فى استطاعة تلك الحرية أن تعمل فى صميم الطبيعة . »

ثم يقول : «الحرية هى الأصل فى كل ماتنطوى عليه حياتنا من جدية .. أليس كل مافى الحياة من معنى وقيمة وخطورة إنما مصدره «نحن» ومايبعث منا ، وما يكون من صميم وجودنا(١) ؟

وإذا كان محصول الحرية التى نعيش فيها « نحن » ـ هو كل ما فى الحياة من معنى وقيمة وخطورة . . فإن من هذا المحصول أيضاً كل ما فى الحيـاة من تفاهة وسخف ! !

فلماذا يقصر « برجسون » ثمار الحرية على هذه المعالم الطيبة الجميلة التى تقيمها الإنسانية فى الحياة ؟ ولماذا يقف بها عند الجانب الكريم من الحياة ؟ أليست الحروب مثلا وماينجم عنها .. من أعمال الانسانية ؟ وثمرة من ثمرات الحرية ؟ ؟ أليست هذه الشرور التى تجرى على أيدى المجرمين والأشقياء من الناس هى ثمرة من ثمار الحرية ؟

إن « برجسون » بهذا الرأى من الذين لا يرون للشر وجوداً فى الحياة، وأن مايبدو شراً إنما هو خير، إذا نظرنا إليه فى المستوى العالى للحياة كلها، ونظمناه مع واقع الوجود كله . إنه ـ كما قلنا ـ لا ينظر إلى المشكلة ـ مشكلة الحرية ـ من زاوية ضيقة . إنه ينظر إليها من الأفق الذى يرى فيه الحيـاة كلها . فهو يقول فى موضع آخر :

«إن الحرية البشرية ليست فى الطبيعة كمملكة داخل مملـكة أخرى ، بل إن جذور الحرية لتمتد إلى أعماق الضرورة الـكونية ـ المادة ـ لأن الروح تستمد من المادة تلك الإدراكات الحسية التى تقتات منها ، ثم لا تلبث

(١) برجسون ص ١٣١

أن تعيدها إلى تلك المادة على شكل حركات قد انطبعت بطابع حريتها (٢) .

من هذا نستطيع أن نقرر أن برجسون يرى أن كل ما يصدر عن الإنسان إنما هو تعبير عن تلك الحرية التى تتمتع بها الإنسانية فى صورة كاملة ، وأن ما يقع من أخطاء ، وماينجم من شرور فى أعمال الأفراد وتصرفاتهم ، إنما هى أخطاء وشرور نسبية ، تتحول إلى صواب وخير فى المجرى العام للحياة !

والفيلسوف الأمريكى « وليم چيمس » الذى تقوم فلسفته على الإيمان المطلق بالإنسان ، يرى أن الحرية حق لكل فرد ، وبهذه الحرية يعيش فى الناس ، وبها يفكر ، وفى ظلها يعمل .. ومن هنا لم ير « چيمس » مع إيمانه بالله أن يجعل لله سلطانا على إرادة الإنسان ، لقد أفسح الله — كما يرى جيمس — للإنسان فترك له مطلق الحرية ، يعمل كيف يشاء دون أن تتدخل إرادة الله — فى الخفاء — لمصادمة إرادة الإنسان !! إن « چيمس » لا تعنيه إلا الواقعية التى يقرر فيها الإنسان اتجاهاته مع الأشياء . . إن الإنسان لا ينتظر إشارة السماء لتقول له اعمل أو لا تعمل . هو حر إذن . . وهو وحده الذى يقرر الوجهة التى يتجه إليها . . يقول جيمس :

« خطة الخالق فى الكون هى ترك مجال الكثير من التفاصيل . . ولكن كل التفاصيل معلومة لديه »

ومعنى هذا أن تلك التفاصيل الكثيرة المتروكة فى مجرى الحياة ، إنما تركها الخالق للانسان ليقوم بتنفيذها حسب إرادته . . وإن كان الله سبحانه يعلم مقدما نتائج هذه التفاصيل المتروكة !!

ثم يقول : « وليس من المهم أن نعرف ما إذا كان الخالق هو الذى يقرر الامكانيات ويحدد المصادفات ، أم أنه يترك هذا التحديد للمخلوقات

---

(١) برجسون ص ١٣١

المحدودة مثلنا . . ما يهمنـــا هو أن الإمكان حقيقة واقعة ، سواء أكان هو ـ أى الله ـ الذى يحل الإمكانيات أو يباشرها عن طريقنا . . إن ذلك قليل الأهميـــة . . ما دامت النتيجة لا تكون إلا هنا والآن »(١) !!

إن وليم جيمس بقوله : « ما دامت النتيجة لا تكون إلا هنا والآن » يضع مشكلة الجبر والاختيار فى أعدل موضع وأحكمه . .

فهذه الكلمة العبقرية الرائعة قد لخصت الموقف الإنسانى كله فى منازعته للجبر والاختيار . . إن الإنسان يجب أن يعمل من غير أن يلتفت إلا إلى إرادته وتفكيره . . وليدع إرادة الله ، وما قدر الله، مادام ذلك غير منكشف له . . إن الاحتكام إلى إرادة الله وإلى قَدَره قبل مباشرة العمل أو فى أثناء مباشرته غير مجد فى هذا الموقف ، لأننا لا نعلم ماهى إرادة الله ، وما هو قدره !؟ وما دامت النتيجة لا تكون إلا هنا . . والآن !! وهذا المعنى يقرره الفيلسوف « هوبز » إذ يرى أن الحرية هى عدم المعارضة . . أى أننا نكون أحرارا فيما يتعلق بكل الأعمال التى لا يمنعنا من القيام بها إنسان آخر »(١) وكذلك يرى الفيلسوف « منتسيكو » أن الحرية هى القدرة على إتيان ما ينبغى لنا أن نريده ، وعدم الضغط علينا لنعمل ما لا ينبغى لنا أن نريده »(٢)

ونحن — فيما يتعلق بإرادتنا أمام إرادة الله — لا نشعر بضغط ، ولا إملاء يفرض علينا ما لا نريد . . قد يكون هذا الضغط خفياً ، ولكننا لا نراه ولا نحس به ! وإذ كان ذلك كذلك فإن الوضع الطبيعى للإنسان هو أن يعمل فى حدود حريته التى يملكها من غير أن يربط إرادته ويقيدها بما سبق به القَدَر ، فذلك أمر قد خفى عليه ، ومن أجل ذلك كان عليه أن يتخذ قراره

---

(١) وليم جيمس ١٧٩ .

(١) فلسفة الحياة العامة لوالترليبمان /ص ٢٠٢ .

(٢) « « ص ٢٠٢ .

إزاء كل عمل بمحض إرادته ومطلق حريته، غير مقيد بما يجرى به القدر .. عليه أن يعمل . وليترك للقدر ما قدر !

والفيلسوف « چون مل » ينظر إلى حرية الإنسان بعيداً عن نزعة الدين ، فلا يفترض وجوداً للقدر ، ولا يلتفت إلى وجود غير وجود الإنسان ، ولكنه مع هذا يرى أن واقع الحياة يفرض على حرية الإنسان ضربا من القيود ، يحول بين هذه الحرية ، وبين الانطلاق كما تريد !

يقول « چون مل » :

«إن من الخطأ أن نعرّف الجبرية بأنها الإجبار أو الاضطرار . وإن من الخطأ أيضاً أن نعرف الضرورة بأنها تنطوى على سلطة خارجة على الإنسان، تحتم عليه نوعا معينا من السلوك .

« إن المعنى الدقيق للجبرية ، هو تتابع ثابت مطلق للحوادث ، لا يتغير ولا يتوقف على شرط معين !

« وبناء على هذا فإن الإنسان مجبر وحر معا .

« فالحوادث المتتابعة فى صورة ثابتة لا تتغير هى التى تقيد من حرية الإنسان ، إنه لا يستطيع أن يغير من طبائع الأشياء ، ولهذا فهو نازل على حكمها .

« إن الإنسان مجبر فى سلوكه ، بمعنى أن السلوك ينشأ عن سلسلة منظمة من العلل ، هى دوافعه الطبيعية وظروفه المحيطة به ، إذ لا توجد أفعال بلا علل .

« والإنسان مختار فى سلوكه ، بمعنى أن ميوله ورغباته هو - لا سلطة خارجة عنه - هى التى توجه أعماله ، فإذا رغب فى تغيير سلوكه استطاع (١)

نعم لأنه يستطيع أن يغير سلوكه ، ولكنه لن يستطيع أن يغير طبائع الأشياء . أو يوقف سير الزمن !

(١) من كتاب وليم جيمس /٢٥ .

نستطيع بعد هذا أن نقرر أن الفلسفة الحديثة مع إيمانها بالله ، ومع إيمانها كذلك بحرية الإنسان لم تستطع أن تقول بتلك الحرية على إطلاقها ، فهي وإن أطلقت الحرية من قبضة القدر - كما يرى ذلك بعض الفلاسفة - لم تطلقها من الأوضاع القائمة فى الحياة ، تلك الأوضاع التى تربط الأحداث بسلسلة العلية ، التى تتوالد الأحداث بمقتضاها فى اطراد وانتظام .

فالإنسان بهذا التقدير حر مطلق فى ذاتيته .. حر فى تفكيره .. حر فى إرادته .. ولكنه حين يلتقى بالحياة يضطر إلى أن يخفض من جناح حريته ، ويعدل - مكرها - من وجهة سفينته ، حسب اتجاه الرياح التى لا سلطان له عليها .

الإسلام ومفهوم الحرية الإنسانية :

حرية مطلقة : الإسلام ، وكذلك كل دين سماوى ، وكل دعوة إصلاحية - يؤكد أن للإنسان ذاتية ، وأن من أهم مقومات هذه الذاتية القدرة على التحرك فى مجال ما من الحرية والاختيار . . وأن فى وسع الإنسان - بحكم هذه الحرية - أن يتحول من حال إلى حال ، وأن يكون فى ركب الأخيار الصالحين ، أو فى زمرة الأشرار المفسدين من الناس !

وبغير هذا التقدير لا تتضح للأديان رسالة ، ولا تقوم للدعوات الإصلاحية حجة فى رسم مناهج العمل للناس ، والدعوة إلى انتهاج السليم المستقيم منها ، وتجنب المعوج المضطرب فيها .

والإسلام - من هذه الجهة - يبرز ذاتية الإنسان ، ويفسح لها المجال لتحقيق وجوده ، وإعلان شخصيته ، كإنسان يحمل أمانة الله ، ويقوم خليفة له على الأرض !

وكان من صنيع الإسلام فى هذا :

أولا : فتح المنافذ أمام الروح الإنسانى للانطلاق إلى الملأ الأعلى والاتصال بالخالق - سبحانه وتعالى - اتصالا مباشراً ، بلا وسائط ولا وسائل ،

إلى من بيده ملكوت السموات والأرض وجها لوجه ؛ دون أن يقوم بينه وبين الله وسيط أو ترجمان !

ثانيا : ومن تدبير سلام فى تقرير حرية الإنسان وتوكيدها أنه حمّل الإنسان مسئولية أعماله ، ومحاسبته عليها ، إن خيراً ؛ وإن شرا : «كل امرىء بما كسب رهين(١) » «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره(٢) . . ولم يخل الإسلام أحدا من حمل هذه المسئولية ، يحملها كل إنسان بلغ رشده ، وحسب فى حساب الناس . فليس أحد — فى شريعة الإسلام — بمغن عن أحد شيئا . . «ولا تزر وازرة وزر أخرى(٣)» ويقول نبي الإسلام : « كلكم راع ،وكلكم مسئول عن رعيته . . »

لقد أبطل الإسلام تلك الدعوى الكاذبة التى كان يدعيها أصحاب الرياسات الدينية أو الزمنية من أنهم شفعاء لأتباعهم عند الله . . « وقال الذين كفروا للذين آمنوا اتبعوا سبيلنا ، ولنحمل خطاياكم ، وما هم بحاملين من خطاياهم من شيء .. إنهم لكاذبون ، وليحملن أثقالهم ، وأثقالاً مع أثقالهم ، وليسألن يوم القيامة عما كانوا يعملون(٤) »

ولا شك أن هذا الوضع للإنسان يحيي موات النفوس الضعيفة ، ويجمع أشتات الإنسانية الضائعة ؛ حين تعلم كل نفس أن لها حسابها الخاص عند الله ، ولها « رصيدها » المسجل لحسابها الشخصى من خير وشر ، والا وصاية عليها لأحد فى تدبير أمرها . . إن كل إنسان مسئول . . لأنه أهل لهذه المسئولية . . إنه انسان !

---

(١) سورة الطور / ٢١
(٢) سورة الزلزلة / ٧
(٣) سورة فاطر / ١٨
(٤) سورة العنكبوت / ١٢

ثالثا : المفهوم الذى تقرره الشريعة الإسلامية عن الله ، وعن الصلة بين العبد والرب ، مفهوم يتيح المسلم أن يشعر بوجوده ، وأن يرى له ذاتية وكيانا مشخصا .

فالإله عند المسلم إله متعال ، وهو ـ سبحانه ـ فى علوه قائم على كل شىء ، لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، ولكنه مع ذلك : هو : « الرحمن على العرش استوى » . . . « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .. فالذات فى جلالها فوق كل شىء ، والذات بصفاتها قائمة على كل شىء ، ولكن بلا مماسة أو حلول ، ومن هنا يكون للإنسان ذاتية يدرك بها وجوده الذى يسمح له بالتحرك والاختيار .

على خلاف هذا نجد الإله فى الديانة المسيحية مثلا ممتزجا بالحياة ، حالا فى الإنسان « الناسوت » ، فى صورة المسيح عيسى .. ففى إنجيل « يوحنا » يقول المسيح : « إنى أنا فى أبى ، وأنتم فى وأنا فيكم » !!

ولا شك أن المسلم يجد من الانطلاق والحرية فى أفعاله ، مالا يجده المسيحى الذى لبسته إرادة الله وحلت فيه .

« وهذا أمر نلمسه فى الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منهما ـ الإسلام والمسيحية ـ عن علاقة الله بالناس والأشياء ، فمما لاشك فيه أن الأشخاص والأشياء فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشراً لتأثيره ، نظراً لحلوله بينها وقيامه فيها بصفة دائمة . . أما فى الإسلام ، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله ، إلا أن الإيمان بوجود الإله المتعالى على الكون ، وبقضائه الذى يصيب الإنسان فى حياته ؛ وبقدره الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل — لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للإرادة الإنسانية .

« وهذا نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله في صورته المتعالية البعيدة

عن التأثير المباشر الدائم فى مملكة الإنسان(١) » .

ذلك هو صنيع الإسلام فى تقرير حرية الإنسان وتوكيدها، مع ربطها بما سبق به قضاء الله وقدره . . إنها حرية مطلقة . . ولكنها مع إطلاقها هذا داخلة فى نطاق محدود لا تتجاوزه . . هو نطاق الإنسان ومدركاته وإمكانياته .

حرية مقيدة :

ومفهوم من هذا أن الحرية التى تؤكدها شريعة الإسلام هى حرية مطلقة بمعنى أن الإنسان هو الذى يسوى حسابه مع الحياة وحوادثها على الوجه الذى يراه . . ولكن هذه الحرية المطلقة فى حقيقتها مقيدة .. وذلك أن الإنسان مطالب بأن يحرر حريته من نوازع الهوى ، وأن ينتزع من إرادته دواعى الضعف والاستسلام للرغبات الخسيسة . وألا يرسل حريته هذه ترعى فى كل همل ، وتهيم فى كل واد . . بل يجب أن يضبط مسرحها ومراحها على ما أمر الله به ؛ وأن يجنبها مانهى الله عنه .

وأوامر الشرع، ونواهيه إنما هى فى الواقع الزمام الذى يمسك بالإنسان من أن ينحرف عن سواء السبيل ، وهى القيد الذى لابد منه لكى يقف بالإنسان عند حد لا يتجاوزه ! وهى التكليف الذى من أجله كان خَلْقُ الإنسان على تلك الصورة الفريدة بين المخلوقات ، وكان من أجل هـــذا مطالبا بما لم يطالب به غيره من عوالم الموجودات : « أيحسب الإنســان أن يترك سدى » ؟ أى من غير أن يؤمر أو ينهى — كما يقول ابن عباس — كلا . . إنه لن يترك هملا ، يرعى كما ترعى السائمة . . لابد له من ضوابط وقيود يرعى فى حدودها ؛ ويتحرك فى مجالها . . ثم إنه مع هذا فى قيد

(١) من كتاب « مقدمة فى الفلسفة العامة للدكتور يحيى هويدى ص ٩٢ .

الطاقة البشرية التى يعرض لها العجز فى كثير من محاولاتها مع موجودات الحيـاة .

بين الإطلاق والتقييد :

ذلك هو الإنسان فى نظر الشريعة الإسلامية .. مزيج من الاختيار والاضطرار ، ووسط بين التحرر والتقيد .. كما أنه مزيج من عالم المادة ، وعالم الروح ، ووسط بين كثافة الظلام ، وشفافية النور .. « وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، لتكونوا شهـداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » .

* * *

وقفة مع الفلسفة الإسلامية :

ولكن ما إن هبت على المسلمين ريح الفلسفة اليونانية ، ونبتت بينهم نابتات تدور فى رءوسها صور من ديانات الهند والفرس ، حتى اختلطت هذه التصورات الفلسفية والدينية بمفاهيم الشريعة الإسلامية ، ونضحت عليها من أصباغها المختلفة ما غير من صورتها التى تلقاها السلف الأول نقية صافية ، من مواردها النقية الصافية ، دون أن يثير أحد حولها جدلا ، أو يبعث فى محيطها خلافاً .. ولكن الأمر قد اختلف حين دخل على التفكير الإسلامى هذا الذى دخل عليه من مذاهب فلسفية ومعتقدات دينية ، فإذا جدل عنيف ، ومعارك صاخبة من معارك الكلام تقع بين المسلمين ، وتتناول العقيدة وما يتصل بها .. من قريب أو بعيد .

وكانت مسألة حرية الإنسان واضطراره أولَ مسألة وقع فيها خلاف مذهبيّ بين المسلمين ، ثم توالد عن هذه المسألة كل الخلافات التى نشأت بعد ، وولدت عنها الفرق والمذاهب المختلفة ، من فرق المعتزلة ، والخوارج ، والشيعة ، وغيرها من الفرق التى تتجاوز المئات عدّا .

والذى يعنينا هنا هو أن الخلاف الذى دار حول حرية الإنسان قد لبس ثوبا فلسفيا بين الأطراف المتنازعة ، فى الوقت الذى كان كل طرف يتمسك بآيات الكتاب ، ويسوقها مساق التأييد لرأيه . . ولا شك أن هذا ينتهى — فى كل ناحية — إلى تحميل آيات الكتاب ما لا تحتمل من المعانى التى يناقض بعضها بعضا . كل يتعلق بكتاب الله ، ويتمسح بآياته ليقيم لرأيه حجة ، ويقدم لمذهبه سندا .

الإنسان حر مطلق :

فالمعتزلة يرون أن الإنسان هو الذى يخلق أفعاله ، وأن أفعاله مخلوقة منه ، وباختياره ، فله فعلها ، وله تركها ، ويستدلون على هذا بأدلة منها :

أولا : ما يشعر به الإنسان من التفرقة بين الحركة الاختيارية عند تحريك يده ، وبين الحركة الاضطرارية فى الرعشة . فالحركة الأولى مرادة من الإنسان ومقدورة منه . إن شاء فعل وإن شاء ترك ، وهو قادر على الفعل وعلى الترك . أما الحركة الثانية فلا سلطان له عليها ، لا يستطيع أن يوجدها إذا لم تكن ، ولا يستطيع أن يردها إذا جاءت ، ولهم على ذلك أدلة من كتاب الله : كقوله تعالى « وقل الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وقوله : « لمن شاء منكم أن يستقيم » وقوله : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها ، وما له فى الآخرة من نصيب » فقد دلت هذه الآيات على أن للإنسان مشيئة وإرادة !

ثانياً : أن الله سبحانه وتعالى عادل ، ومقتضى هذا العدل أن تكون أوامره ونواهيه موافقة لإراداتنا ومقدورة لنا ، ولو كان التكليف لغير مريد ، وغير قادر ، لكان ذلك خارجا عن مقتضى الحكمة ، ولو حوسب

المكلف الذى لا إرادة له ولا قدرة ، لكان حسابه غير عدل ، والله سبحانه حكيم عادل .

ويستشهدون على ذلك بآيات من الكتاب :

كقوله تعالى : « اليوم تجزى كل نفس بما كسبت » « كل امرىء بما كسب رهين » .

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت ،وعليها ما اكتسبت » .. فإن تعلق الثواب والعقاب بأعمال الإنسان لا يكون بموضعه الصحيح إلا إذا كان الإنسان مصدر هذه الأعمال ، وصاحبها .

ثالثا : إن الله فعل بالعبد جميع مقدوره من الألطاف ، وأنه لم يبق فى مقدوره إعانة له على الفعل ... فإنه أعانه بخلق الآلات (أى الأعضاء) وسلامتها ، وتعريف الطريق ، وإرسال الرسل ، فلم تعد بعد هـــذا إعانة مقدورة يسأله إياها ، بل ساوى بين أوليائه وأعدائه فى الإعانة ، فأعان هؤلاء كما أعان هؤلاء ولكن أولياءه اختاروا لنفوسهم الإيمان ، وأعداءه اختاروا لنفوسهم الكفر، من غير أن يكون الله سبحانه وفق هؤلاء بتوفيق زائد أوجب لهم الإيمان ،أو خذل هؤلاء بأمر آخر أوجب لهم الكفر » .

رابعاً:ما يلقاه الإنسان فى الآخرة من نعيم فهو ثمن لأعماله الحسنة ، وما يلقاه من عذاب فهو جزاء لأعماله السيئة . . ودليل هذا قوله تعالى : « ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » .

وقوله سبحانه : «ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون » . . ولولا ارتباط الجزاء بالعمل لم يكن لتسميته جزاء ولا أجراً ، ولا ثواباً معنى(١) »

(١) التفسير القيم ص ٧٢ ، وأهـــداف الفلسفه الاسلاميه ٤٢ ،

خامسا : وزن الأعمال يوم القيامة دليل على تعلق الثواب والعقاب بالأعمال ، كما أنه دليل على تعلق الأعمال بأصحابها . ومن ذلك قوله تعالى،فمن ثقلت موازينه فهو عيشة راضية ، ومن خفت موازينه فأمه هاوية(١)

هذا مجمل قول المعتزلة فى تقرير حرية الإنسان وإضافة كسبه إليه ، فما عمل من خير فهو منه وله ، وما عمل شر فهو منه وعليه، وهذا حق فى ظاهره ، ولكنه لا يستقيم مع الإيمان بقدرة الله التى لا يخرج عنها شيء ، فالإنسان وهو يعمل فى محيط حياته ، إنما هو فى داخل محيط أوسع وأشمل ، وهو فى ظل قدرة ، كل شيء فى يدها ، وتحت سلطانها ! وكذلك لا يستقيم هذا القول مع واقع الحياة الذى يعيش فيه الإنسان ويلمسه ، إنه يريد ولا تمضى إرادته، ويقدر ولا يصح تقديره ، ويعمل ويفسد عمله ... فكيف يعطى الإنسان هذا السلطان المطلق حتى لكأنه وحده فى هذا الوجود ، وحتى كأنه وليست هناك مصادمات، وعوائق ، وقيود وسدود، فى داخل كيانه وخارجه ؟ورحم الله المعرى حيث يقول وقد أحس بمصادمات الأحداث وتوالد الأسباب التى تقف فى سبيل الناس . وتغير مجرى حياتهم :

عنب وخمر فى الإناء وشارب فمن الملوم أعاصر أم حاسى ؟

ومن قبل أحس بن الرومى بمصادمات الأحداث فقال .

أريد فلا أعطى ، وأعطى ولم أرد وقصر علمى أن أنال المغيبا

الإنسان مقيد مضطر :

وفى مقابل هذا الرأى،رأى آخر يضع الإنسان فى أسر القيد والاضطرار، وتقول به جماعة الجبرية ، من المعتزلة ، وعلى رأس هذه الفرقة « جهم بن صفوان » .

فالانسان ــ عند الجبرية ــ مسير لامخير . لايملك من أمر نفسه شيئا ،

(١) التفسير القيم ص / ٨٤ .

إنه حلقة فى سلسلة الموجودات من حيوان وجماد .. فكما لا ينسب للحيوان فعل إرادى ، كذلك الشأن عند الإنسان .

والجبرية ينفون الحكم والتعليل لأوامر الله ونواهيه . ولا يثبتون حسنا ولا قبحا للأشياء . . بل الحسن ماأمر به الشرع والقبح ما نهى عنه ، فهم يردون الأمر إلى محض المشيئة -- مشيئة الله — وصرف الإرادة إرادة الله - وليس عندهم للعبادات والطاعات من معنى إلا لمجرد امتثال الأمر ، من غير أن تكون سببا لسعادة فى معاش أو معاد ، ولا سببا لنجاة ، وإنما القيام بها لمجرد الأمر ومحض المشيئة ، وهم يقولون : «ليس فى المخلوقات أسباب مقتضيات لمسبباتها ، ولا فيها قوى ولا طبائع ، فليست النار سبباً للإحراق ، ولا الماء سببا للإرواء ، وحصول الإحراق والرى ليس بهما ، لكن بإجراء العادة الاقترانية على حصول هذا عند هذا ، وهكذا الأمر عندهم فى أمر الله الشرعى . لا فرق فى نفس الأمر بين المأمور والمحظور ، ولكن المشيئة اقتضت أمره بهذا ونهيه عن هذا من غير أن يقوم بالمأمور به صفة اقتضت حسنه ، ولا بالمنهى عنه صفة اقتضت قبحه . وهؤلاء لا يجدون حلاوة العبادة ولا لذتها ولا ينعمون بها ، وليست العبادة قرة أعينهم ، وليست الأوامر سرور قلوبهم ، وغذاء أرواحهم ، ولهذا يسمونها تكاليف »[1] وقد غالى بعض الجبرية فقالوا : إن تكاليف الرب لعباده كلها تكليف بما لا يطاق ، وأنها فى الحقيقة كتكليف المقعد أن يرقى إلى السبع الطباق ، فالتكليف بالإيمان وشرائعه تكليف بما ليس من فعل العبد ، ولا هو له بمقدور ، وإنما هو تكليف ممن هو متفرد بالخلق وهو على كل شىء قدير ، فكلف عباده بأفعال ، وليسوا عليها قادرين ... » ثم جاوزوا هذا التجديف إلى القول بأنه ليس فى

---

(١) التفسير القيم ص ٨١ و ٨٢ .

الكون معصية البتة ، إذ الفاعل مطيع للإرادة مواقع للمراد كما قيل :

أصبحتُ منفعلا لما تختاره   منى ففعــــلى كله طاعات(٢)

ومعنى هذا أن الإنسان مجرد أداة منفذة لإرادة الله ، ومعنى هذا أيضا أن كل أعمال الإنسان من حسن وقبح كلها عبادات وطاعات ، لأنها تنفيذ لارادة الله ! .

وهذا الوضع الذى يوضع فيه الإنسان ، أسوأ من الوضع الذى وضعته فيه القدرية من المعتزلة الذين قالوا بمطلق حريته ، وباقتداره على التمييز بين الخير والشر ، والحسن والقبيح . . . إن الإنسان هنا ليس إلا أداة مجردة من كل إرادة ، بل إنه فى وضع أسوأ من وضع بعض الحيوانات التى تهتدى بفطرتها إلى ماينفعها فتتجه إليه ، وتقاتل دونه ، كما تعرف مايضرها فتحاذره وتهرب منه ، وتدفع من يعترض طريق نجاتها !

كلا طرفى قصد الطريق ذميم :

ومن هذا نرى أن الوضع الذى يقيم الإنسان بين الاختيار والجبر ، وبين الحرية والتقييد هو الرأى الذى تنادى به الحياة ، وتشهد به أحداثها ! فليس الإنسان حراً فى كل شىء ، وليس الإنسان مجبراً فى كل حال .. إنه حر ومجبر معاً . وهذا ما يفهمه المسلم لأول وهلة من اتصاله بدينه ، ولأول نظرة ينظر بها فى شريعته .

•

وهذا رأى انتهت اليه الفلسفة الحديثة وجعلته من مقرراتها . فالفيلسوف الأمريكى « رويس » يقول : « لما كان المطلق (أو الله) مشتملا على كل شىء ، فلا يمكن — بداهة — أن يحده شىء من خارج نفسه ، ومن ثم فهو الذى يختار طريق فعله ، أى أنه حر . . لكن حريته — أى حرية الله — ليس معناها بالطبع ألا تجرى الحوادث على نظام مطرد . . وليس ثمة فى الطبيعة كلها مكان للمصادفة ، وبعبارة أخرى فإن الكون حر فى كليته ، مجبر فى

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ١٦ .

أجزائه . . وأما الإنسان فهو كذلك .. مجبر بذاته (فالإنسان صورة مصغرة للكون) أى أنه حر إذا نظرنا إليه من ناحية نفسه الجوهرية التى تجعل منه فرداً متميزاً عن كل فرد سواه ، لكنه من ناحية الظواهر السلوكية التى هى تعبير عن تلك النفس الباطنية ، خاضع لقانون السببية كأية ظاهرة أخرى من ظواهر الطبيعة .

ثم يقول : « ونعود إلى التفرقة التى فصلناها فيما أسلفنا ـ التفرقة بين جانبى الإنسان ، جانب ذاته التى لا يدركها أحد سواه ، وجانب جسده الذى هو مكشوف للمشاهدة الخارجية ـ فنقول : إن الجانب الأول ـ وهو الذى يخلع على الإنسان قيمته الروحية ـ حر فى اختياره ، ولذلك فهو مسئول عن أفعاله . وأما الجانب الثانى ـ أى الجسد ـ فهو جزء من الطبيعة التى تخضع فى سيرها لقوانين السببية والاطراد . . . فلك أن تعيش حراً إذا أبرزت من نفسك فرديتك المتميزة التى لا يشاركك فيها إنسان آخر ، ولك أن تعيش عبداً إذا أهملت ذلك الروح الفريد من شخصك بحيث أصبحت جسما يتحرك فى المكان وفق القوانين الطبيعية ، كما تتحرك سائر الأجسام » «١»

ولهذا فإن الإسلام يعلى جانب الروح فى الإنسان ، ويلفته فى تعاليم الشريعة ووصاياها إلى السمو بنفسه ، وإبراز المحتوى الكريم لإنسانيته . ولهذا ذم الذين يحيون حياة البهيمة فقال : « والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام . . والنار مثوًى لهم » (٢)

. هذا ، ولما كانت حرية الإنسان إنما تظهر فى تصرفاته ، وأن هذه التصرفات إنما توصف آخر الأمر بأحد الوصفين : خير أو شر ، فالخير والشر إنما هما المجال الذى تتحرك فى محيطه إرادة الإنسان ، ويبرز فيه سلوكه . . ولو لم يكن هناك خير وشر لما كان لحرية الإنسان

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٣١

أو قيده ، واختياره أو جبره ؛ معنى . . فهو حر لأنه يستطيع أن يتجه يميناً أو يساراً ، ومختار لأن يفعل الخير أو يعدل عنه ، ويواقع الشر أو يتجنبه .

فالقول باختيار الإنسان أو جبره لا يتضح إلا فى مجال الخير والشر .

إذن :

فما هو الخير ؟ وما هو الشر ؟

ذلك مانحاول عرضه فى الفصل التالى .

* * *



الباب الثالث

الخير والشر

التلازم بين الخير والشر :

ينزع العقل الإنسانى دائما إلى المزاوجة بين الأشياء التى تعرض له ، وتدور فى محيط تفكيره ، فلا يكاد أمر من الأمور يقع فى مجال النظر العقلى ، ويثير انتباه العقل حتى يستدعى له من عالم الواقع أو عالم الخيال كائنا آخر يقف منه موقف التضاد والعناد ، ليرى فيه كل الصفات السلبية للأمر الذى بين يديه . . فإذا ذاق المرء طعما حلوا ذكر الطعم المر ، وإذا لمس اللين استشعر الخشن، وإذا فكر فى الحق استحضر الباطل .. وهكذا تعيش الأشياء من المعانى والمحسوسات فى عالم الفكر مثنى مثنى . . الشيء ومقابله ، والأمر وضده !!

ومحال أن يعترف العقل فى عالم الواقع بالوجود الفردى لمعنى من المعانى أو حقيقة من الحقائق ، حتى لكأن المعانى والحقائق كائنات حية ، لا يضمن بقاءها ووجودها إلا هذه المزاوجة التى تجمع بين الشيء وضده، كما تجمع فى عالم الأحياء بين الذكر والأنثى !

إن الحقائق الفردية لا وجود لها فى منطق العقل ، فهو لا يعرف الشيء ، ولا يعترف به إلا إذا عرف المقابل له ، ولو كان هذا المقابل عدما وسلبا ؛ فهو إن عجز عن أن يجد فى عالم الواقع ما يقابل أو يضاد الشيء الذى بين يديه ، انتزع من صفات العدم والسلوب لهذا الشيء مشخصات يتمم منها شخصية تقابله مقابلة التضاد والعناد . . فالوجود يقابله العدم ؛ والحياة يقابلها الموت . . وهكذا

يقول الفيلسوف الأمريكى « وليم چيمس : «إننا لاندرك تمام الإدراك القضية الصادقة حتى نعلم مضمون ما يناقضها من قضايا كاذبة . . . فالغلط ضرورى ليظهر الحقيقة على أحسن منوال ، كما أن ظلام الجانب الخلفى - فى آلة التصوير - ضرورى ليظهر صفاء الصورة ونضارتها(١) » .

وعن طريق هذه الثنائية استطاع العقل أن يبعث فى الكائنات الجامدة حياة ، وأن يجعل من المعانى المجردة مشخصات حين يجمع بين المتضادات ، ويقابل بين المتناقضات ؛ فتتعاند وتتصادم ، ويتولد من تعاندها وتصادمها احتكاك، تطير منه شرارات المعرفة ،التى تكشف للعقل عن حقيقتين معا عند معالجة النظر فى حقيقة واحدة . . هما : الشيء وضده .

* * *

وعن هذه الثنائية أيضا نشأ هذا التلازم والارتباط بين الخير والشر ، فإذا ذكر الخير ذكر الشر معه ، وظهرا معا فى مجال الفكر متقابلين تقابل الصورة وسالبها فى عمل المصورة الفتوغرافية . فهل هذا التلازم بين الخير والشر أمر واقع فى الحياة ؟ أم أنه مجرد عملية من عمليات العقل، وطريقة من طرائقه فى فهم الأشياء وكشف الحقائق ؟ وهل هناك خير ؟ وإن كان ، فما هو ؟ وهل الشر قائم إلى جانب الخير أبداً ؟ وإن كان،فما هو ؟ وما الصلة بينه وبين الخير ؟

الخير والشر فى واقع الحياة :

لعل أكثر الكلمات دورانا على ألسنة الناس كلمتى الخير والشر . . فما عرض لإنسان أمر أو وقع له شيء إلا نظر إليه من جانب الخير والشر ، وإلا أخذه بأحد الوصفين : الخير والشر . . إن هاتين الكلمتين هما ميزان الحياة الذى يقدر به الإنسان كل شيء يأخذه أو يدعه . . الخير فى كفة ،

---

(١) إرادة الاعتقاد لوليم جيمس — ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ٣٨ .

والشر فى الكفة الأخرى ! . هكذا تجرى حياة الناس ؛ وهكذا تجىء تصرفاتهم ويقع سلوكهم ، على حسب مايشير إليه مؤشر الميزان من رجحان إحدى الكفتين على الأخرى !

إننا جميعاً نقول بالخير وبالشر .. نعرفهما ، ونعمل ونتعامل فى حدودهما ، ونزن حظوظنا من كل شىء بهما . . ومع هـــذا فإن بعض الفلاسفة والمفكرين ينكر وجودهما ، ولايعترف بأن فى الحياة خيرا أو شرا . .

فهل يقبل واقع الحياة هذا الرأى ؟ وهل انطوت من هذا الوجود صفحات الخير والشر إذعاناً لهذا الرأى ونزولا على حكمه ؟

ولكن . . مهلا ما هو الخير ؟ وما هو الشر ؟ إننا نتحدث منذ أخذنا فى هذا الحديث عن الخير والشر كأنهما حقيقتان متفق على ماهيتهما ، متعارف على الحدود الواضحة لكل منهما . . مع أن الواقع غير ذلك ، فمع اعتراف المعترفين بالخير والشر فإن خلافا كبيراً قد وقع بينهم فى تحديد الصورة التى يكون بها الخير خيراً والشر شراً .

ماهى الضوابط التى تضبط معنى الخير والتى إن تحققت فى أمر من الأمور عرف أنه خير . وإن تخلف بعضها وتحقق بعضها عرفت نسبة الخير فيه ؟؟ إنه بغير هذه الضوابط ستختلف بالناس السبل ، حيث تتعدد المفاهيم للخير والشر ، كل حسب ما يرى ويقدر ! !

ما الخير إذن ؟

وطبيعى إذ نجيب على هذا السؤال أننا نجيب ضمنا على سؤال آخر هو : ما هو الشر ؟ إذ بالتعرف على أحدهما يتحقق التعرف على الآخر .. فهما ـ كما قلنا ـ أمران متقابلان أو متضادان ، وبضدها تتميز الأشياء كما يقولون !

ويكاد يكون الخير أمرا بدهيا لكثرة إلف الناس له ، وإحساسهم به .. فهو لهذا لا يكاد يضبط أو يحصر داخل حد محدود .. إنه مشاع فى الناس ،

واقع فى إحساسهم . كل يراه من الأفق الذى يعيش فيه. فيبدو لبعض الناس فى صور من المتاع الجسدى ، بينما يراه آخرون فى ألوان من الأدبيات التى تعلو بالروح وتسمو بالوجدان .. وبين هـــذه الآفاق الصاعدة والآفاق النازلة درجات لاتكاد تحصى، وتكاد تكون على تعداد الناس .. فردا فردا !

أنقول إذن إن الخير هو ما أصاب هوى فى نفس الإنسان ، وحقق له ضربا من ضروب اللذة والمتاع ، أو لونا من ألوان الراحة والرضا ؟ .

أم نقول إن الخير هو التسامى عن ماديات الحياة، والاقتدار على امتلاك ناصية النفس ، والاستيلاء على حصونها التى تكمن فيها نوازع الشهوات واللذات ؟ .

أم نقول إن الخير هو الأخذ من كل شىء من حظوظ الجسد والروح بنصيب ؟ .

أم نقول إن الخير أمر اعتبارى يدور مع مصلحة الأفراد، فما يحقق لهم مصلحة عاجلة أو آجلة فهو خير ؟ .

إن قلنا بواحد من هذه الأقوال أو ببعضها أو بجميعها فلنا أن نقول به ، ولنا مستندنا ودليلنا فى تلك المذاهب الأخلاقية أو الفلسفية أو الدينية ، التى عاشت عليها أمم ، وتوارثتها أجيال بعد أجيال !

الخير والشر فى نظر الأقدمين :

وإذ قد اختلفت معايير الناس فى الخير ـ وهذا أمر طبيعى ـ لاختلاف رغباتهم وتنوع مطالبهم ـ فليس معنى هذا ألا يكون هناك خير أو شر ، وإنما هذا الاختلاف هو فى ذاته دليل على وجودهما ، وعلى تأثر الحياة تأثراً قويا من واقع سلوك النـاس على مقتضاهما ، أيا كان المفهوم الذى يفهمه الناس منهما .

ولعل أول إحساس بالخير والشر جاء عن إحساس مادى ، يقع على

الجسد من أمور تتصل بحاجات الإنسان الجسدية ،التى تدفع عنه أسباب الفناء وتمسك عليه حياته ، أوتصون نفسه من أن تتعرض للتلف والهلاك،فالشىء الذى كان يسد جوعة الإنسان البدائى ـ أيا كان هذا الشىء ـ هو خير، وخير كثير، وفقدان هذا الشىء ـ أياكان هذا الشىء ـ هو شر ، وشر مستطير .. والنهار بشمسه المشرقة المدفئة، وبضوئه الكاشف المجلى خير، وخير عظيم .. والليل بظلامه الكثيف ، وسواده الثقيل شر ، وشر وبيل ! ..

من أجل هذا كانت هذه الموجودات من حيوان أو نبات أو جماد معبودات للأقدمين حيث ظهرت فى صورة نافعة أو ضارة .. وذلك ليرجى خيرها ويدفع شرها .

تأليه الخير والشر :

ونستطيع أن نقرر أن آلهة الخير والشر كانت أول الأمر فى كثرة لا حصر لها . فكل نافع إله ، وكل ضار إله فالسماء وما فيها من شمس وقمر ونجوم ، والأرض وما عليها من حيوان ونبات وجماد ، وما بين السماء والأرض من سحب وأمطار ورعود وبروق .. كلها كانت فى نظر الأقدمين آلهة ، تحب وتخشى ، وتؤمل وترجى .

ثم كانت الخطوة التالية من خطوات التفكير الإنسانى وهى «التجميع» ونعنى بها درج الأنواع المختلفة تحت صنف واحد .. فكان للزرع إله ، وللحصاد إله ، وللأرض إله وللسماء إله ، وللصيد إله ، وللبحار إله . وللنهار إله وللليل إله — وهكذا .

ثم تتابعت الخطوات نحو « التجميع » كلما تقدم العقل واتسعت دائرة معارفه ، وتنوعت خبراته ! حتى كانت تلك المرحلة الحاسمة التى انتهت بإفراد « الله » سبحانه بالألوهية وتوحيد ذاته . . فكانت الديانات السماوية التى حملها رسل الله إلى الناس أوضح صوت وأقواه فى تحرير العقل الإنسانى

من هذا الخذلان والضلال .. وكان الراشدون من أفراد الإنسانية حواريين لأنبياء الله ، ومبشرين فى الناس بوحدانية الإله المعبود .

ولا شك أن كثيرا من الصراع المادى والعقلى قد وقع بين الناس فى مجال الدعوة إلى التوحيد .. وفى تاريخ الديانات وحياة الرسل صور كثيرة لهذا الصراع بجانبيه المادى والمعنوى .. إذ ليس من اليسير أن ينخلع الناس عن معتقداتهم ، وأن يطووا صحائف آلهتهم .. لابد من دفاع بكل سلاح قبل الاستسلام، عن غلب أو اقتناع .

ولقد أنكر العرب ـ أول الدعوة الإسلامية ـ دعوة التوحيد هذه ، وعجبوا لها أشد العجب ، وفى القرآن الكريم صور من هـــذا الإنكار والعجب حكاها عنهم القرآن .. كقوله تعالى : « أجعل الآلهة إلها واحدا؟ إن هذا الشيء عجاب ! » ... « ما سمعنا بهذا فى الملّة الآخرة ، إن هذا إلا اختلاق » ! !

وإذا كانت الإنسانية قد استطاعت أن تلفظ كثيرا من الآلهة الثانوية ، ذات الأثر المحدود ، فإنها لم تتخلص من الآلهة التى تعتبر عند أصحابها من ذوات الامتداد الكونى إلا بعد عصور متأخرة .. بل لا يزال لبعضها سلطان على النفوس والعقول فى بقاع مختلفة من هذا العالم .

ولعل أقوى قوتين تسلطتا على العقول هما قوتا الخير والشر إذا اقتسمتا العالم بينهما ، فقام على الوجود إلهين :

إله للخير وإله للشر ..

والذى يتصفح الوجود يرى الأمر فى ظاهره مطويا تحت هـــذين الجناحين : الخير والشر ..ولكن، من يمسك هذين الجناحين ؟ ومن يقوم عليهما ويحفظن التوازن بينهما ؟ هذا ما وقفت دونه كثير من العقول ،

وعجزت أن تجاوز هذه النظرة إلى ما وراءها حيث يلوح وجه الحقيقة الخالدة .. وحيث يرى رب الأرباب ومن بيده ملكوت السموات والأرض !

فلسفة المثنوية :

قلنا إن النظر الإنسانى قد انتهى فى طور من أطوار تفكيره إلى قسمة العالم بين قوتين : قوة الخير وقوة الشر ، وأن هذه القسمة قد أرضت كثيرا من العقول فارتاحت إليها ، ووجدت فيها الحل الموفق للجمع بين هذه القوى الكثيرة المتضاربة التى كان على الانسان أن يترضاها جميعاً ، ويرتبط بها ، ويخضع لها .. أما بعد أن وصل به التفكير إلى هذا الحد ، فقد أصبح جهده محصورا بين هاتين القوتين ، وصارت عاطفته الدينية قسمة بينهما ، بعد أن كانت ممزقة ضائعة بين القوى الكثيرة المتضاربة !

وقد اطمأن الإنسان إلى هذا المعتقد ، واجتمعت إليه نفسه المشتتة ، وعاد إليه فكره اللاهث وراء كل إله ـ منذ هذا الوقت استطاع الإنسان أن يتأمل وأن يطيل التأمل فى هذين الإلهين اللذين احتويا جميع الآلهة وانتزعا كل سلطان لها على هذا الوجود .

ولقد نشأ عن هذا التأمل العميق الطويل فى هذين الإلهين فلسفة لها طابعها الذهنى والمنطقى ، ولها أحكامها القائمة على البرهان والاستدلال !

ولعل أقدم نظر لبس ثوب الفلسفة فى العقيدة « المثنوية » هو نظر حكماء الفرس الذين انتهى بهم البحث إلى القول بآلهين يحكمان هذا العالم ويتحكمان فى مصيره .. هما إله الخير ، وإله الشر . وقد رمزوا لإله الخير بالنور « يزدان » ، ولآله الشر بالظلام « أهرمن » .

ويلاحظ أن « النور » هو أول محسوس ينفعل له الانسان ويتأثر به ،

وأنه من النفع والقوة والشمول ، والاستمرار المنتظم ، بحيث فرض على الإنسان أن يجعله القوة التى ينطوى تحتها كل خير . . وعلى عكس هذا كان الظلام الذى كان أول محسوس أيضا انفعل له الانسان وتأثر به تأثراً مضادا للنور . ووقع له فى نفس الإنسان ما وقع للنور من إحساس عميق بخطره وقوته وشموله ، واستمراره المنتظم . فطوى تحت جناحه كل ما عرف وما يعرف من شر !

وتدور الفلسفة « المثنوية » على أصلين :

أولهما : سبب امتزاج النور بالظلمة

وثانيهما : كيف يخلص النور من الظلام

وجعلوا الامتزاج مبدأ الخلق ، والخلاص معاداً . أى العودة إلى عالم النور المطلق الذى لايخالطه ظلام . . إذ كان فى ظنهم أن النور هو الأصل ، وهو الذى كان إليه كل شيء .. ثم لسبب ماحدث الظلام . وهو شر يفسد طبيعة النور ، وإذن فلابد أن يكون وجوده وجودا مؤقتا ، ليعود إلى النور صفاؤه وإشراقه .

هذا هو مجمل الفكرة التى كانت تدور حولها فلسفة المثنوية ، وقد اختلفت حولها وجهات النظر . وتعددت فى شأنها الآراء ، وتشعبت المذاهب :

وأظهر هذه المذاهب هى :

١ – مذهب « الكيومرثية » :

وهؤلاء أثبتوا أصلين : « يزدان » و « اهرمن » ، وقالوا إن « يزدان » وهو النور أزلى قديم ، وأما « أهرمن » وهو الظلام فحادث مخلوق .

كيف نشأ الظلام ؟

قالوا : إن يزدان فكر فى نفسه « أن لو كان لى منازع كيف يكون ؟ » وهذه فكرة ردية (؟) غير مناسبة لطبيعة النور فحدث الظلام من هذه الفكرة ،

وسمى « أهرمن »(١) وكان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والضرر والإضرار . فخرج على النور وخالفه طبيعة وقولا ، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلام ، ثم إن الملائكة توسطوا(٢) فصالحوا على أن يكون العالم(٣) السفلى خالصا لأهرمن سبعة آلاف سنة ، ثم يخلى العالم ويسلمه إلى النور . أما الذين كانوا فى الدنيا (العالم السفلى) قبل الصلح فأبادهم وأهلكهم .

ثم تمضى الأسطورة فى عرض مشهد رائع الخيال فتحكى أن « أهرمن » حين استولى على العالم السفلى بدأ برجل يقال له « كيومرث » وحيوان يقال « ثور » ، فقتلهما ، فنبت من مسقط ذلك الرجل كائن هو « ريباس » وخرج من أصل ريباس رجل يسمى « ميشة » ، وامرأة اسمها «ميشانة» وهما أبو البشر ، ونبت من مسقط الثور الأنعام وسائر الحيوان !!

وتمضى القصة فتقول : إن النور خيّر الناس وهم أرواح بلا أجساد بين أن يرفعهم عن مواضع «أهرمن» وبين أن تلبسهم الأجساد ، فيحاربون « أهرمن » ، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة (أهرمن) على أن يكون لهم النصر من عند النور والظفر بجنود (أهرمن) وحسن العاقبة ، وعند الظفر به وإهلاكه تكون القيامة(٤) .

ويلاحظ أن هذا التصوير لخلق العالم ، وللصراع الذى يقع بين الإنسان وبين الشيطان قريب مما تقول به الديانات السماوية ، من أن الشر

---

(١) وهذه الفكرة تشير إلى مذهب أخلاقى ، وهو أن الأفكار الرديئة تلد أعمالا سيئة .

(٢) لم تذكر الأسطورة من أين جاءت عساكر كل من النور والظلام ؟ لعلها القوى الكامنة فى كل منهما . . أما الملائكة فلا تعرف علة لوجودهم فى هذه الأسطورة .

(٣) تدل الأسطورة على أن وجوده كان قائماً قبل أهرمن (الظلام) .

(٤) الملل والنحل : جزء ٢ ص ٦١ ، ٦٢

الذى هبط على الأرض هو إبليس ، كما يلاحظ أن وضع الإنسان على الأرض – حسب تصوير الأسطورة – هو وضع من شأنه أن يعلى من مكانة الإنسان وأن يجعله جنديا من جنود الخير فى محاربة الشر ليحقق فكرة الخلاص من الشر، وسيادة النور والخير .

(ب) مذهب زرادشت :

ومن المذاهب القائلة بالنور والظلام مذهب « زرادشت » الذى يزعم المجوس نبوته .

ويقوم مذهب زرادشت على الاعتقاد بوجود إله واحد قديم ، لا شريك له ولا ضد ولا ند ، هو الذى خلق النور والظلام ، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة ، ولكن الخير والشر ، والصلاح والفساد ، والطهارة والخبث إنما حدث من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم يمتزجا لما كان للعالم وجود ، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور والظلمة ، والخير الشر ، ثم ينخلص الخير إلى عالمه .

والبارىء تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التركيب .

ويرى زرادشت أن النور هو الأصل ، وأن وجوده وجود حقيقى ، وأما الظلمة فتبع له كالظل بالنسبة إلى الشخص . . ولما كان البارى يرى أنه موجود وليس بموجود ، فقد أبدع النور وحصل الظلام تبعا ، لأن من ضرورة الوجود التضاد . (١)

ونلاحظ هنا أيضاً أن هذا الرأى يقارب كثيراً ما تقول به الديانات السماوية من اجتماع الروح والجسد ، فعالم الأرواح عالم نور وخير ، وعالم الأجساد عالم ظلام وشهوة . . وأن دعوة الأديان قائمة على الانتصار للروح ، والعمل على حمايته من تسلط الجسد عليه بظلامه وكثافته . . كما

---

(١) : الملل والنحل جزء ٢ ص ٦٩

يلاحظ أيضـا أن قول زرادشت : بأن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث إنما حدثت من امتزاج النور والظلمة ـ يلاحظ أن هذا القول يتفق مع أحدث المذاهب الفلسفية التى تقول بأن الخير والشر لا يوجدان خالصين ، فالخير ممتزج بالشر ، والشر معه الخير : « إن مع العسر يسرا » .

هذا جانب من نظر بعض الأقدمين فى الخير والشر . . حيث كانا فى أول النظر آلهة تتجلى فى كل مظاهر الكون ومافيه من نعيم وشقاء ، وجمال وقبح ، ثم أصبحا إلهين يسيطران على الوجود ، على خلاف فى مدى نفوذ كل وسلطانه ، وأزليته أوحدوثه !

الخير والشر فى معايير الفلسفة الحديثة :

عنيت الفلسفة الحديثة بالسلوك الإنسانى ، وجعلت الإنسان موضوعا بارزاً من موضوعات الدراسة والنظر فى منهجها . .

وقد كان ما وراء الطبيعة فى الفلسفة القديمة هو كل ما يشغل الفلاسفة ويسيطر على تفكيرهم ، فجاءت نظرياتهم تخطيطا لصور من المثاليات القائمة على التصورات والفروض . . وطبيعى ألا يكون للإنسـان حظ فى مثل هذه الفلسفة . .

وكانت دعوة « أرسطو » إلى النظر فى عالم الواقع والحس فى كلمته المشهورة « اعرف نفسك » ـ كانت هذه الدعوة جديرة بأن تؤتى ثمارها لو أنها تناولت الإنسان من حيث هو كائن حى من كائنات الطبيعة . . ولكن هذه الدعوة نقلت الفلسفة من النظر فى السماء إلى النظر فيما وراء المحسوس من الإنسان . . من روح ونفس وعقل ، ولم توجه النظر إلى عالم المادة ، ومظاهر الطبيعة .

أما فى هذا العصر ، فقد فتن الناس بالواقع التجريبى الذى يقوم على الاختبار الحسى ، وأصبحت المعامل التجريبية لعلوم الطبيعة وظواهرها

ميدان الصراع العقلي بين العلماء ، فتلون التفكير الفلسفي بالصبغة العملية ، وتغير منهج الفلسفة . فبعد أن كانت مراحل التفكير الفلسفي تبدأ من السماء ثم تنتهي أولا تكاد تنتهي إلى الأرض ، أصبحت الفلسفة تبدأ من الأرض ثم تنتهي أولا تنتهي إلى السماء . !

وطبيعي أن يظفر الإنسان بالنصيب الأوفر من عناية الفلاسفة المعاصرين إذ كانت الطبيعة موضوع فلسفتهم ، وكان الإنسان هو أعظم وأعلا ظاهرة فيها .

ولما كان الخير والشر جانبين بارزين في تفكير الإنسان وفي سلوكه فقد عنيت بهما الفلسفة — فيما عنيت من شأن الإنسان - وحاول الفلاسفة جهدهم أن يحددوا « القيمة » لكل من الخير والشر ، وأن يضعوا موازين وضوابط لها .

إنها أمنية الفلاسفة أن يستدلوا على « المعيار » الدقيق لكل ما هو خير أو شر ! . إن ذلك مطلب عزيز لو أمكن الوصول إليه لتغير مجرى الحياة الإنسانية ، ولتغير بذلك مجرى الحياة كلها .

انظر . . كيف يكون الحال لو عرف الناس ميزانا دقيقا يزنون به تصرفاتهم — قبل أن تقع — ليتبينوا جانب الخير أو جانب الشر منها ؟ إن إنسانا لن يمد يده أو يسعى برجله إلى شر أبدا ! وكيف وقد استبان له وجه الخير والشر على الصورة التي يقعان بها ؟

وقد تقول إن كثيراً من الأمور يعرف الناس وجه الخير والشر فيها ، ومع هذا فإنهم يواقعون الشر وعيونهم مفتوحة له ! هناك شر صراح لاخفاء فيه ، ومع هذا فإنه واقع في سلوك كثير من الناس . . قد تقول هذا !

ونحن نوافقك على هذا الاعتراض . . ولكن على شرط أن تتفق معي على أن مثل هذا الشر غير مصحوب « بالحتمية » التي تجعل وقوعه أمرا لازما

لا مفر منـــه . . إن هناك صوراً من « الاحتمالية » تثور دائماً فى وجه ما يبدو أنه شر محض . .

هذه « الاحتمالية » هى الضباب الذى يخفى كثيراً من جوانب الشر ، وهى السراب الخادع الذى يضلل الإنسان ويجذبه إلى فعل ما هو شر ، وإن كان يراه رأى العين !

خذ مثلا أبشع الجرائم وهى القتل ، لا من حيث وجهة نظر الدين أو الخلق ، فنحن إنما نستخدم هنا منطق الواقع ، وهذا الواقع يرى هذه الجريمة شراً على القاتل ، لأنها تستتبع القصاص والقتل . . يقتل القـاتل ، ثم ما هى إلا أيام حتى يساق إلى ساحة الإعدام . . أهناك شر فوق هذا الشر ؟ ومع هذا فان كثيراً من الناس يقدمون على جريمة القتل تحت وقاية من هذه « الاحتمالية » التى تلقى فى روعه أنه سيخفى كل معالم جريمته ، أو أن يد العدالة قد تقصر عن الوصول إليه ، وأنها لو امتدت إليه فسيعرف كيف يلتمس سبل الخلاص بأكثر من وسيلة . . كإنكار الجريمة وشهادة شهود الزور ، وغيرها . .

إن القاتل لا يقدم على القتل فى الحـالات المتعمدة إلا بعد أن يظل فى دوامة من الأفكار زمنا طويلا تتأرجح به بين أن يقدم أو يحجم ، فإذا استوثق من حبكة هذه « الاحتمالية » أقدم على جريمته ! .

وخذ مثلا آخر .. الجنود الذين يذهبون إلى ميدان القتال ، ويواجهون الموت ، ويرون صرعاهم بين أيديهم ومن خلفهم . . أتراهم كانوا يقفون هذا الموقف لو قـدّر كل واحد منهم أنه مقتول لا محالة ؟ كلا . . ولـكن « الاحتمالية » تعمل عملها فى نفس كل فرد ، فيرى أن الحظ سيخدمه ، وأنه سينجو وإن تخطف الموت كل من حوله !

أذكر أنى رأيت صورة « كاريكاتورية » فى بعض المجلات لعدد من الجنود

الأمريكيين الموجهين للحرب فى « كوريا » ، وعلى لسان كل واحد منهم هذه العبارة : مساكين هؤلاء الجنود . . إنهم لن يعودوا ! ! يقولها وعلى فمه ابتسامة السلامة والنجاة !

ولا شك أن عواطفنا ورغباتنا . تلعب دوراً هاما فى مجال العمليات الاحتمالية فتقويها أو تضعفها على حسب ما عندنا من عواطف ورغبات نحو الشيء الذى نعالجه .

ففى حالة القاتل التى أشرنا إليها ـ يكون الحقد على القتيل وشدة الكراهية له حنقا وغيظا منه . . كل ذلك يضلل العقل ويعميه عن واقع الأمر ، فينسج من الوهم فرصاً كثيرة لاحتمال النجاة من مسئولية جريمته !

وفى حالة الجنود المحاربين تطغى عليهم رغبات الوطنية والكرامة ، والدفاع عن العرض والأهل والولد فتصرفهم إلى تجاهل كثير من أسباب الموت الراصدة ، والاحتماء بظلال « الاحتمالية » المتوهمة فى النجاة !

أليس من الخير إذن أن يظل الخير والشر فى هذه السحب التى تحجب الكثير من معالمهما ، فيكون « للاحتمالية » فى الخير أن يكون شراً ، وفى الشر أن يكون خيراً ـ يكون فى هذا داع يدعو للعمل ، وبذلك يكون للحياة دورانها وللناس سعيهم فى كل وجه . ؟ يعملون لما يحسبون أنه خير وإن جاء بالشر !

لو استبان للناس وجه الخير صريحا لكان ركب الحياة كله متجها إلى هذا الوجه ! ولكن أى ركب هذا ؟ إنه ركب جامد صامت لا حركة فيه ! إنه أشبه بالتيار الموجب فى القوة الكهربائية . . لا يعمل ولا يتحرك ، ولا يصدر عنه فاعلية فى إحداث حرارة وضـــوء إلا إذا اتصل بالتيار السالب وتفاعل معه .

إن معالجتنا للأمور لا تظهر نتائجها إلا بعد أن تخرج من أيدينا . . ولو استدارت لنا عواقب الأمور ، فرأيناها قبل أن نعالجها ، لكان شأننا فى

الحياة غير هذا الشأن ، ولكانت حياتنا على غير هذه الحياة !

لهذا اقتضت حكمة الله أن نعمل وأن تنتظر نتائج أعمالنا ، متوقعة غير محققة .

يقول الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه الكريم : « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير ، وما مسنى السوء(١) » .

* * *

أرانا قد أطلنا الوقوف عند هذه المسألة « الفرعية » فى قضية الخير والشر ومعاييرهما عند فلاسفتنا المعاصرين .. وربما كان الأولى بنا أن نفسح المجال لعرض آراء هؤلاء الفلاسفة تحت هذا العنوان الذى رأينا أن ندرج آراءهم تحته .. ولكن لا بأس من هذا الاستطراد ، فإنه سيعيننا كثيرا على فهم ما نعرض من تلك الآراء ، وهو فى الوقت نفسه سيغنينا عن الشرح والتعليق على هذه الآراء !

ومعذرة عن استطراد آخر لابد منه !

لقد أشرنا من قبل إلى أن الفلسفة الحديثة قد تأثرت فى منهجها بالحياة المعاصرة .. وأنها اتصلت بالطبيعة اتصالا استغرق معظم أبحاثها ، بعد أن كان ما وراء الطبيعة هو منهجها الذى لا تكاد تخرج عنه ..

كما أشرنا إلى أن الإنسان كان له النصيب الأوفر فى قضايا الفلسفة المعاصرة ، نتيجة لهذا الاتجاه الجديد نحو الطبيعة .

ونود أن نشير الآن إلى أن الفلسفة الحديثة — حين خالطت الحياة وعاشت فى الواقع — قد تأثرت بروح العصر وما شاع فيه من مبادىء سياسية واقتصادية واجتماعية ..

---

(١) سورة الأعراف آية ١٨٨

وأهم ما يعنينا هنا من نتائج هـــذا التأثير هو الإيمان بالإنسان ، والاعتراف به كسيد يحكم عالمه الشخصى ويتحكم فيه .

ولقد ظهرت آثار هـذا الإيمان بالإنسان فى واقع الحياة العملية فى مختلف ميادينها ..وكان على العلماء والفلاسفة أن يفسروا هذه الظاهرة وأن يدعموا الأصول والقواعد التى تعلى منها وتشد أركانها .. وما كان للفلاسفة أن تخذل الإنسان فى معركة وجوده . . وجوداً كريما . إن الفلسفة لم تخلق إلا لبناء الكيان الإنسانى ، وإصلاح ماقد يتصدع من بنائه !

« إن مهمة الفلسفة فى صميمها هى هـذا التحليل للمبادىء العلمية بحيث تستخرج من هذه المبادىء ما تنطوى عليه من مضمون وفحوى . . يتغير العلم السائد عصراً بعد عصر فتتغير معه الفلسفة ، لأنها تحليل لمبادىء العلم ، فإن تغير العلم تغيرت..كان العلم السائد أيام اليونان الأقدمين هو الرياضة ، وكان اليقين الثابت هو معيار الحق ، فهـــل يسع الفلسفة إزاء ذلك إلا أن تبحث عما يتضمنه هذا اليقين الثابت المنشود ، والمتمثل فى الرياضة ، لتجد أصوله الأولى فى مبادىء عقلية مفارقة لهذا العالم المحسوس الذى هو عالم الأشياء المتغيرة التى لاتثبت ولا تدوم ؟ . ثم جاء النهضة الأوربية فى القرن السادس عشر ومابعده ، ليسود بمجيئها علم الطبيعة الذى لم تـكن له سيادة من قبل ، بل أوشك ألا يكون له وجود من قبل . . لـكن النهضة الأوربية غيرت من وجهة النظر وجعلت الحواس مصدر العلم بعد أن لم تـكن عند اليونان الأقدمين إلا مصـدر الظن والخطأ ، كما جعلت بالتالى ظواهر الطبيعة موضوع البحث ، بعد أن لم تـكن شيئا جديرا بالعناية والعناء ، فشهدت النهضة الأوربية من علماء الطبيعة من هم بين أقرانهم فى التاريخ كله ذوو مكانة ملحوظة ، وعلى رأس هؤلاء « جاليليو » و « نيوتن » ، وأقام هؤلاء العلماء علماً للطبيعة هو الذى ساد الفـكر الإنسانى فى القرون الثلاثة : السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر : ولئن كان « جاليليو » و « نيوتن » هما من نعنى

حين نتحدث عن علم الطبيعة فى القرن الثامن عشر - وهو قرن التنوير والثورة فى أوربا وأمريكا على السواء فإن « جون لوك » بصفة خاصة هو الذى استخرج من مبادىء علم الطبيعة كما أقامه « جاليليو » و « نيوتن » نتائجها الفلسفية(١) » .

وقد كان من أهم هـذه النتائج الفلسفية - فى موضوعنا هذا - هو الإيمان بالإنسان كفرد مستقل فى عالمه الذاتى .

« وهكذا جاءت فلسفة عصر التنوير - فى القرن الثامن عشر - مؤيدة لهذه المبادىء - مبادىء الشخصية الفردية للإنسان - إذ جعلت أساس المجتمع تعاقدا بين أعضائه ، لكل فرد حقوقه الطبيعة فى الحياة ، وفى الحرية، وفى التماس العيش السعيد ، وهى حقوق فطرية لم يهبها أحد أحدا .

فلما أن جاء النصف الأول من القرن التاسع عشر انتقلت هذه الفردية من ميدان السياسة إلى ميدان الفلسفة والأدب ، وهنا نهض « إمرسن » و« ثورو » وغيرهما يؤكدان استقلال الفرد - فى عقيدته وفى تصرفاته على الرغم من صلاته ببقية أفراد البشر(٢) »

المعيار الشخصى للخير والشر .

إذن فلنا أن نتوقع أن الآراء التى سيقدمها لنا الفلاسفة والأخلاقيون المعاصرون عن الخير والشر ستكون مقرراتها مطبوعة بطابع هذه الفردية ، بمعنى أن يكون معيار الخير والشر راجعاً إلى الفرد وحده ، يقدره حسب ما تملى له ظروفه ، ويسعفه به تفكيره .. وذلك ما كان فعلا ، فإن الفلسفة الأخلاقية الحديثة كلها تكاد تدور حول هذا الاتجاه ، لتقرره وتقيم أصوله

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٧و١٨ .

(٢) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٩ .

وقواعده ، أو لتجرّحه وتعدله بما يحفظ التوازن بين إرادة الفرد وإرادة الجماعة .

فهذا « چون(١)لوك » ـ الفيلسوف الإنجليزى ـ تذهب به فلسفته الأخلاقية فى هذا إلى أبعد مدى فى الاعتداد بالفرد وباحترام إرادته وتفكيره ـ بحيث لا يكون لأية قوة سلطان عليه ؛ فلا للدولة ولا للكنيسة من حق فى التدخل فى حرية الفرد السلوكية أو العقيدية . فله أن يسلك الطريق الذى يرى ؛ وله أن يدين بالدين الذى يؤثر ويحب !

يقول چون لوك » : إن الدّين فردى خاص ؛ معينه فى نفسى ،وأستنبطه من ذات نفسى ؛ ويستحيل على إنسان آخر فى الدنيا بأسرها أن يهدينى فى الدّين صراطا مستقيما إذا لم تهدنى نفسى (٢)

وإذا كان هذا هو شأن الفرد فى صلته بالله ، فإن له مثل هذا الحق وأكثر منه فى صلته بالناس .. يقرر هذه الصلة حسب تقديره ومصلحته .

يقول «جفرسن(٣)» الفيلسوف الأمريكى ـ إن الحرية الدينية هى حق طبيعى للإنسان ، فكما أنه لا يجوز أن يستبد بها حاكم سياسى ، فكذلك لايجوز أن تنتقص منها هيئة دينية . وحسب الإنسان فى الرأى السياسى، وفى العقيدة الدينية أن يرضى ضميره(٤)» .

ويسير تومس بين ـ الفيلسوف الأمريكى ـ فى هذا الاتجاه القائم على الاعتزاز بشخصية الفرد والإيمان بعقله إلى أبعد مدى .

ويستنتج « بين » فلسفته هذه من الرجوع إلى الطبيعة وتطبيق أحكامها

---

(١) جون لوك ، فيلسوف انجليزى عاش بين عامى ١٦٣٢ ، ١٧٠٤

(٢) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٢٥

(٣) هو تومس جفرسن من قادة الفلسفة الحديثة فى امريكا رشح نفسه لرياســة الجمهورية سنة ١٨٠٠

(٤) حياة الفكر /٣٤ .

ونظامها على الإنسان ـ فردا أو جماعة ـ فما الإنسان إلا ابن الطبيعة وكائن من كائناتها .

يرى « بين » أن الاحتكام إلى الطبيعة هو خير معين لنا على فهم عالمنا الذى نعيش فيه . فما الطبيعة إلا قوانينها التى فرضها الله على المادة لتسير بمقتضاها .. وإن شئت فقل هى القوانين التى يحكم الله بها ملكوته .. وليس الاطراد فى حدوث الحوادث ـ الذى هو مظهر القوانين الطبيعية ـ من خلق العلم واختراعه ، فالعلم لم يصنع شيئا ، ولم يضف شيئا ، إذ الطبيعة بنظامها واتساقها واطرادها قائمة .. هناك ، ومهمة العقل أن يعلن عنها ـ بعد أن يقع عليها ـ وهل خلق « نيوتن » قانون الجاذبية من عدم ؟ أم هو ـ أى قانون الجاذبية ـ هو طريقة الله فى تسيير أجزاء الكون ؟ كان قائما ثم انكشف عنه الغطاء !!

وينتهى « بين » من هذا إلى عقد مقارنة بين النظام الذى تخضع له الطبيعة ، والنظام الذى ينبغى أن يخضع له الإنسان .. فيقول : « ولما كانت الطبيعة مسيرة وفق طائفة من القوانين ، استنها لها الله الذى يريد بخلقه خيراً ، ثم لما كان الإنسان جزءاً من الخلق من جهة ، وشبيها بالخالق من جهة أخرى ، لزم أن يكون الإنسان فى حالة كما له ، مسيرا بقوانين أخلاقية تسير به نحو خيره ، فكما أن للطبيعة قوانينها ، فكذلك للإنسان قانونه ، وقانونه هو قانون الأخلاق .. والعقل فى كلتا الحالتين هو كاشف الغطاء عن تلك القوانين التى ليست من خلقه ، وإن تكن من كشفه .. فإذا أردت أن تعرف كيف ينبغى للإنسان أن يسلك وأن يفكر فى السياسة ، وفى الاقتصاد ، وفى العبادات ، وفى كل جانب من جوانب الحياة ، فعليك بالعقل ، يكشف لك عما يحقق الاطراد والاتساق والنظام ، ولا تركن فى ذلك إلى حكم تحكم به الحكومة ، أو فتوى يفتى بها رجال الدين (١) » .

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٤١

وأنت ترى من هذا إلى أى مدى يبلغ الاعتزاز بالعقل الإنسانى، فإليه كل شىء يتصل بسلوك الإنسان، وبعقيدته فى الخير والشر، فالخير ما يراه هو خيرا، والشر ما يراه هو شرا.

وهذا «وليم چيمس»(١) يعلن فى صراحة صريحة عن حق الإنسان فى معتقده فى قيم الأشياء، وفى تقدير ما هو خير منها وماهو شر.. فيقول: «إن الإنسان هو مصدر الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، إن الخير خير بالنسبة له، والشر شر بالقياس إليه.. إن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم فى ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو»(٢)

ولكى ندرك قيمة هذا الرأى ينبغى أن نعرف الأسس التى قام عليها، فى تفكير صاحبه، والبراهين التى يستدل بها عليه.. ولو كان هذا الرأى مجرد حكم أرسله الفيلسوف إرسالا من غير حجة قائمة عليه، لكان ضربا من التحكم. لا يقام له وزن بين القضايا العاملة فى الحياة.

«وليم چيمس»، رجل عقل ومنطق، تقوم أحكامه الفلسفية فى كل جانب من جوانب الفكر، على دعائم قوية من المنطق السليم، والاستدلال القوى الملزم.

يقول «چيمس» فى شرحه لمعانى الحسن والقبح والواجب.. «يظهر أولا أنه ليس لهذه الكلمات من مدلول فى عالم ليست فيه حياة شعورية.. تصوّروا عالما لا يوجد فيه إلا حقائق مادية ومركبات كيمائية.. موجودا من الأزل من غير إله، وحتى من غير ملاحظ مهتم به.. أيكون هناك معنى للقول بأن بعض حالات هــذا العالم خير من بعض؟ أو إذا أمكن أن يكون هناك عالمان من هذا القبيل.. فهل يكون هناك ما يبرر تسمية

---

(١) وليم جيمس، من كبار فلاسفة أمريكا فى العصر الحديث، وله نظرات صادقة فى مجال الدين والأخلاق والاجتماع.

(٢) من كتاب وليم جيمس ص ١٨٢.

أحدهما خيرا والآخر شرا ؟ .. أعنى خيرا إيجابيا بالفعل ، وشرا إيجابيا بالفعل ، وبقطع النظر عن تلك الحقيقة من أن أحدهما قد يرضى من رغبات الفيلسوف الخاصة أكثر من الآخر ، لأنه لابد لنا أن ندع الرغبات الفردية جانبا ، لأن الفيلسوف حقيقة عقليـــة — ونحن الآن متسائلون : هل يوجد الحسن والقبح والواجب فى العالم المادى وحده — أى العالم المجرد من الحياة الشعورية ...؟ لا شك فى أنه لا يوجد لواحد منها مكان فى عالم لا شعور فيه .. إذ كيف يتأتى لحقيقة مادية أن تكون — وهى حقيقة مادية ـ خيرا من أخرى ؟ .. ليست الخيرية علاقة مادية .. إن الشىء فى وصفه المادى لا يمكن أن يكون حسنا أو قبيحا ، كما أنه لا يمكن أن يكون سارا أو مؤلما .. هل يمكن أن نقول إنه حسن لانتاجه حقيقة مادية أخرى ؟ ولكن ما الذى يستلزم فى عالم مادى صرف إنتاج تلك الحقيقة الأخرى ؟ . الحقائق المادية تكون أو لا تكون . ولا يمكن أن تفترض الحقائق المادية ذات مطالب ، سواء أكانت موجودة بالفعل أو لم تكن موجودة .. لأنه إذا كانت لها مطالب فلابد أن تكون لها رغبة ، وإذا كان لها رغبة لم تكن مجرد حقائق مادية، بل تصبح حقائق ذات حس ّ وشعور .

فإذا كان لكل من الحسن والقبح والواجب وجود، فلابد أن يكون لها تحقق فى نفس ما »(١) .

هذه هى إحدى الدعامات التى يقوم عليها رأى « چيمس » فى تقييم الخير والشر .. إنه يرى أن الحياة الشعورية هى الأساس الذى يرجع إليه فى الكشف عن طبيعة الخير والشر ، وعن جانب الحسن والقبح فى الأشياء ، وبغير الحياة الشعورية لا يكون للأشياء حسن أو قبح .. ولا تقوم لها صفة من صفات الخير والشر !

---

(١) إرادة الاعتقاد لوليم جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ٨٤ .

وينتقل چيمس بعد هذا إلى الحياة الشعورية ، وكيف تستقبل عالم الأشياء، وتفرق بين حسنها وقبحها، وخيرها وشرها . .

يقول « چيمس » . . وفى الوقت الذى يصبح فيه موجود ذو شعور جزءاً من العالم تسنح الفرصة لكل من الخير والشر أن يوجد حقا ، ويكون للعلاقات الخلقية الآن مكان فى شعور ذلك الموجود ، فإذا ما شعر بأن شيئا خير، فإنه يكون بتقديره هو خيرا . . إنه خير بالنسبة له، ومادام خيراً بالنسبة له ، فهو خير مطلق ، لأنه الخالق الوحيد المقيم فى ذلك العالم ، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو(١)».

وهنا ينتقل « چيمس » إلى عرض صورة أخرى للوجود ، غير تلك الصورة التى افترض فيها ذاتا واحـــدة ، لها شعور يتحكم فى قيم الأشياء تحكما مطلقا . .

يفترض « چيمس » صورة أخرى فيقول : « دعنا نصف ذلك العالم الفرضى الذى يسكنه «هو» وحده، بأنه « عزلة خلقية » ... ولكن إذا أدخلنا الآن فى هذا العـالم مفكرا ثانيا، وأدخلنا معه ما يحب وما يكره، فإن المسألة الخلقية تصبح أكثر تعقيداً من ذى قبل ، ويوجد حينئذ كثير من الممكنات . .

أحد هذه الممكنات، أن يتجاهل كل واحد منهما اتجاه الآخر نحو ماهو خير أو شر ، ويستمر منغمسا فى أهوائه وميوله، من غير اهتمام بما يفعله الآخر أو يشعر به . . وفى تلك الحالة يوجد عندنا عالم فيـه من الصفات الخلقية ضعف ما كان فى « العزلة الخلقية » ولكن من غير وحدة خلقية ، فيكون الموضوع الواحد خيراً أو شراً حسب ما تقيسونه بنظرة هذا المفكر أو ذاك إليه، ولا يمكنكم هنا أيضا أن تجدوا من البراهين ما يبرر قوالكم

(١) المصدر السابق ص ٨٥ .

إن رأى هذا أرجح من ذاك،أوإنه أسمى خلقا من رأى الآخر. .وباختصار: ليس هذا العالم عالما واحدا خلقيا ، ولكنه تعدد أخلاقى . فليس هناك وجهة نظر واحدة يمكن أن تقاس بها قيم الأشياء ، بل ليس هناك أيضا من رغبة أو حاجة إلى وجود مثل هذه الوجهة،حيث إن كل واحد من الموجودين قد افترض أنه غير مهتم بفعل الآخر وبشعوره . . فإذا أكثرتَ من عدد الأشخاص المنكرين وجود غيرهم فى هذا العالم الفرضى-فإنك تجد فى الأفق الخلقى عالما يشبه هذا العالم الذى تصوره الشاكون من القدامى ، فتجد عالما تكون العقول الفردية فيه مقياس كل شىء ، ولا تجد فيه حقيقة واحدة موضوعية ، بل تجد آراء نسبية متعددة . . . »(١)

نرى من هذا أن « چيمس » ينكر أن يكون فى الأشياء ما هو خير أو شر،أو ما هو حسن وقبيح،إلا أن يرجع فى هذا إلى الإحساس الشخصى لكل فرد تجاه الأشياء . . فما يراه خيرا فهو خير ، وما يراه شراً فهو شر ، والحَسن ما استحسنه الفرد والقبيح ما استقبحه . . أما الأشياء فى ذاتها ، فليس لها حسن أو قبح،وليس فيها خير أو شر !

فما هذا ؟ وكيف تستقيم للناس حياة إذا جرَوا على هذا الرأى ، وقامت عليه مبادىء السلوك فى المجتمعات ؟

إن واقع الحياة غير هذا . . إننا نجد أنفسنا متفاهمين على احترام كثير من المبادىء . . نؤمن بها ، ونعتقد فى خيرها وحسنها . . كما أننا من جهة أخرى متفاهمون على استنكار كثير من الأمور . نراها شرا ، ونرى من مصلحتنا تجنبها والبعد عنها . .

هذا هو واقع الحياة فى كل مجتمع،حيث يجتمع الناس على رسم مخططات

---

(١) إرادة الإعتقاد لوليم جيمس ص ٨٦ .

لسلوكهم، يحددون فيها أموراً تواضعوا على خيريتها وحسنها ، وأموراً أخرى أدركوا قبحها وسوء مغبتها !

فكيف يرضى فيلسوف مثل « وليم چيمس » بهذا العالم الفوضوى الذى صوره لنا على النحو السابق.. وهو رجل فكر ، وحياة ، وعقيدة ؟ !

ونقول : إن « چيمس » قد رسم الصورة للعالم الذى افترضه ليُبرز شخصية الفرد ، وليؤكد أن لكل إنسان الحق فى حرية الفكر .. حرية مطلقة لا تخضع لتفكير الآخرين . . .

هذا مايريد چيمس أن يقرره فى هذا الفرض الذى افترضه ، وأقام منه هذا العالم، الذى وضع فيه الأفرادوضعا متساويا، لافضل فيه لأحد على أحد .

ولكن « چيمس » لا يغيب عن باله واقع الحياة . ولا يرضى لعقله أن يغرق فى سحب الخيال . . إنه ينتقل من هذا العالم الفرضى إلى عالم الواقع ، ولكنه يحمل معه إلى عالمه هذا، الصورة التى رسمها للفرد فى عالمه الفرضى . فهو فرد يتحرك بإرادته وحريته مع أفراد يتحركون بإرادتهم وحرياتهم . . ولكن لكى تنتظم أمورهم، لا يدعهم هكذا، يصادم بعضهم بعضا ، وتضرب إرادة أحدهم إرادة الآخر . . إنه يجمعهم على وفاق، فيصالح بين رغباتهم المتضاربة، بما سماه « الوحدة المشتركة » بين رغبات الأفراد فى تقدير الخير والشر.. ذلك أنه مهما اختلفت وجهات النظر ، وتعددت منازع الرغبات بين الأفراد فى تقييم الأشياء ، فإنه لا شك فى أن ثمة وحدة مشتركة تجمع بينهم فى تقييم الأشياء، ووصفها بالخير أو الشر، وبالحسن أو القبح . . يقول « چيمس »: « بما أن كل مطلوب فهو حسن، لأنه مطلوب . . أليس من المعقول إذن أن يكون المبدأ الذى يجب أن تهتدى بهديه الفلسفة الأخلاقية هو إرضاء أكبر عدد ممكن من الرغبات، حيث إن إرضاءها جميعها متعذر فى مثل هذا العالم ؟ فيكون الفعل الحسن — إذن — هو الذى يهدف نحو إيجاد أحسن كل » ،

بمعنى استتباعه لأقل مقدار ممكن من عدم الرضا ، ويكون خير المُثُل هو كل مثال يمكن تحقيقه بأقل مجهود ممكن،أو بأقل خسارة ممكنة .

وبما أنه لا بد أن يكون هناك هزيمة وانتصار — أى عند تضارب الرغبات — فإن الانتصار الذى يرجى فلسفيا هو ذلك النصر العام الشامل.. هو الانتصار الذى يكون عادلا حتى فى معامله المثل التى يهتم بها الأفراد المنهزمون !! فليست مجريات التاريخ إلا قصة للكفاح المستمر من جيل إلى جيل،ليوجدوا نظاما أكثر عموما وشمولا . . . وقد برهنت التجارب المستفيضة على أن قوانين أهل البلاد وعملها ، هى التى توجد أكبر مقدار ممكن من الرضا للمفكرين من أهل ذلك البلد إذا ما أخذوا بها جميعا ، وأما فى حالات الخلاف فيفترض الحق دائماً فى جانب ما يعترف جمهور الناس بأنه فضيلة . فلا بد للفيلسوف من أن يكون محافظا ومراعياً تقاليد البيئة وعرفها ، عند وضع معاييره التقديرية » (١)

وواضح من هذا أن جيمس يحترم أوضاع الحيـــاة التى أقرها المجتمع ورضيها،لا التى فرضت عليه فرضا . .إن ذلك هو مشيئة الأفراد . وإن كان ذلك على حساب تنازل بعضهم عن بعض رغباته الخاصة . فذلك هو خير من التحلل الاجتماعى الذى يضيع فيه الفرد ويخسر — لا بعض رغباته بل كل وجوده ، فهو اختيار لا للخير المحض، ولكن لخير الشرين . . فإما أن يتصدى الفرد لتيار الرغبات الجامعه للمجتمع كله، فيغرق ، وإما أن يخفض جناح رغباته هو فينجو من العاصفة ، ويسير فى ركب الجماعة .

وهذا رأى له وزنه واحترامه فى واقع الحياة ، وسنرى أن الشريعة الإسلامية قد احترمت رأى الجماعة ، وجعلته حجة ملزمة فى باب التشريع ؛

---

(١) إرادة الاعتقاد لوليم جيمس ص ٩٩ .

فكان الإجماع أحد المصادر الأربعة للتشريع الإسلامى ، وهى: الكتاب والسنة والقياس والإجماع !

هذا . ويذهب «جيمس» إلى أبعد من هذا . فيقرر فى صراحة أن الآراء الذائعة حق ، وأن القانون المعيارى الحق هو ما يعتقده الرأى العام وأن من الحماقة حقاً ـ وبالنسبة لكثير منا ـ أى الفلاسفة ـ أن يحاول المرء وحده التجديد فى الأخلاق أو فى العلوم الطبيعية ، ولكن الزمن لا يخلو أحيانا من أن يوجد فيه بعض الأفراد الذين لهم هذا الحق فى التجديد ، وقد يكون لآرائهم أو لأفعالهم المجددة بعض الأثر المحمود »(١) .

أرانا قد أطلنا الوقوف عند أراء « وليم جيمس » فى الخير والشر . . . ولكن، لا بأس . فإن هذا الفيلسوف ـ فى رأينا ـ هو الذى يمثل الفلسفة العصرية أكمل تمثيل ، ويجمع إلى رأيه أراء معاصريه جميعاً . .

ومع هذا فإنا نرى من الخير أن نشير ـ فى وقفات قصيرة ـ إلى أراء بعض هؤلاء الفلاسفة . لنرى لونا جديدا من التفكير الفلسفى فى الخير والشر، وإن كانت النتائج التى ننتهى إليها لا تكاد تخرج عما رأيناه عند وليم جيمس .

المعيار الذاتى للخير والشر :

على أن هناك منزعا آخر للفلسفة الحديثة أكثر مثالية ، بل إنه فى حقيقته أكثر واقعية، إذ أنه ينظر إلى الخير والشر من أفق أعلى من الأفق الذى لا يرى فيه إلا الفرد . .

فمثلا الفيلسوف « ريبو » يرى أن قوام قيمة الأشياء هو رغائبنا وأذواقنا،وأن فكرة القيمة من خلق الوجدان(٢) » .. الجماعى لا الفردى .

وكذلك الفيلسوف الأمريكى رويس يقرر : «أن المثل الأعلى فى الأخلاق

---

(١) إرادة الاعتقاد ص ١٠١ .

(٢) الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب/ ٢٧ .

هو أن يقوم بين مختلف الإرادات اتساق وتناغم وانسجام . . وهذا المبدأ صواب بالنسبة للفرد الواحد ، وبالنسبة المجتمع ، وبالنسبة للكون كله جملة واحدة . .فى الفرد الواحد إرادات متضاربة ـ هى رغباته ـ فقد تريد إرادة منها شيئا تنفر منه إرادة أخرى ، والأخلاق المُثلى فى هذه الحالة هى أن ينسق الإنسان بين هذه الإرادات المتضاربة فى وحدة واحدة ، تجعل منها أجزاء متعاونة على تحقيق هدف منشود ، وقل ذلك نفسه بين أفراد المجتمع الواحد ، فلكل من هؤلاء الأفراد إرادته . والأخلاق الاجتماعية العليا هى أن يتصرف الإنسان بحيث تنسق إرادات الأعضاء جميعا فى تيار واحد ينتهى إلى هدف واحد . . »(١)

وقد تحسب من هذا التصوير للمثالية الخلقية فى هذا العالم، أن فيسلوفنا هنا قد ألقى رداء الفلسفة، وخلع ثوب الحكمة، ولبس من نسج الخيال حلة شاعر ، فأخذ ينظم من هذا العالم المتناقض أنشودة متسقة النغم ، متساوقة اللحن . . كلا ! إنه ما زال الفيلسوف الذى يحكمه عقله ، ولا يتحكم فيه خياله . . إن هذا العالم الذى رسمه بريشة الفنان ؛ ليس عالم الإنسان ، وإنما هو العالم الواقع فى إرادة الله . . ولهذا يقول رويس مشيراً إلى الأخلاق المثالية المتسقة فى هذا الوجود . . يقول : « وهذه بعينها هى الأخلاقية الإلهية ، إذ ينسق الله بين أجزاء الكون كلها،على نحو يجعل كل ما فيه متعاونا على تحقيق هدف واحد »(٢) .

هذا هو العالم الواقع فى إرادة الله ، عالم منسجم متناغم ، لا تضارب فيه ، ولا اختلاف بين موجوداته ، ولا تصادم بين شىء وشىء فيه !!

فما هو هذا العالم الواقع فى إرادات الناس المتضاربة ؟ وهل يمكن أن توحّد إرادات أفراده وتنسق ؟

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١١٤ .
(٢) حياة الفكر فى العام الجديد ص ١١٥ .

يقول «رويس» إن المثل الأخلاقى للإنسان الاجتماعى هو «أن يسلك الإنسان إزاء جاره سلوكا يقوم على افتراض أنه هو وجاره لم يعودا شخصين جزئيين منفصل كل منهما عن الآخر، بل إندمجا فى وحدة تنسق بينهما، مع الإبقاء على كل منهما ... أليس ذلك هو نفسه ما تعمله ذات الفرد إزاء كل جزأين من أجزاء خبرتها ؟ أليست تنسق هذين الجزأين على نحو يجعلهما داخلين فى وحدة أعم منهما وأشمل مع الاحتفاظ بهما معاً ؟ فهكذا أيضاً يكون الأمر بين الفرديْـن من الناس ، بل بين كل أفراد الناس ، أن يعمل الإنسان إزاء سائر الناس كما لو كان هؤلاء الناس أجزاء من ذات واحدة ، فيزيل ما بينهم وبينه من تضارب ، لينخرط الكل فى وحدة ذاتية واحدة(١)» .

ولك أن تقول إن الفيلسوف هنا مازال شاعراً ، يعزف ألحانه على قيثارة الخيال والأحلام .. إنه يحلم بالعالم المثالى الذى تتجاوب فيه إرادات أفراده ورغباتهم فى نغم متسق ، كما يتجاوب ويتناغم اللحن الموسيقى ، الصادر من مجموعة الآلات الموسيقية .

ومع هذا ، فإن الفيلسوف لا يرضى عن هذا الخيال المطلق ، فيحاول أن يعثر على « قوة » كامنة فى الإنسان يجعـــل لها مدخلا فى تنظيم الإرادات والرغبات بين الأفراد .. وقد وجد الفيلسوف هذه القوة فيما أسماه «البصيرة الأخلاقية» !! .

فما هى هذه البصيرة الأخلاقية ؟ ندع « رويس » يتحدث عنهـا .. إنه يقول . « وقد كان الاتساق بين إرادات الأفراد ليَستحيل لولا أن بينها أصلا مشتركا، ووحدة تجمعها ، وإذن فلا بد لك من بصيرة أخلاقية ، تنفذ بها إلى صميم الإرادت، لترى ماطبيعتها التى تجعل مختلف الإرادات أشباها . . وعلى ذلك فالحياة الأخلاقية لا تكتمل إلا بهذه « البصيرة الأخلاقية » .

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١١٦ .

ثم يقول .. «والبصيرة الأخلاقية تتفاوت عند الناس، قوة وضعفا، فإذا ما بلغت درجة الكمال فى نفاذها وقوة إدراكها، كانت هى البصيرة الأخلاقية التى يتصف بها الله، والتى بواسطتها ينسق مختلف الإرادات فى العالم كله دفعة واحدة، ليكون منه عالم واحد ذو هدف واحد .. فما قد يراه الإنسان المحدود تضاربا فى اتجاهات أجزاء العالم هو فى الحقيقة اتساق من وجهة نظر الله، الذى يرى كل شىء بلمحة من بصيرته الأخلاقية، فيجعل من كل شىء وجودا واحداً، وحياة واحدة»(١).

وأنت ترى : أولا . أن هذا الرأى فى « البصيرة الأخلاقية المطلقة » هو نفس الرأى الذى قال به «وليم چيمس» فى الخير المطلق ونسبته إلى الخالق جل وعلا (٢) . . وثانيا : أن الفيلسوف « رويس » مازال بعيداً عن عالمنا الإنسانى، وعن أن يضع لنا حلا لهـذا التضارب والتصادم بين إرادات الأفراد، أو حتى أن يقدم تفسيراً مقبولا له ..

على أن « رويس » يعقب على رأيه هذا فيقول : « ولا بأس — بناء على هـذه الوجهة من النظر — فى أن تختلف جماعات البشر فى قواعدها الأخلاقية، مادمنا فى النهاية نستطيع أن نضع تلك المختلفات فى نسق واحد، كما تنسق الألحان المختلفة فى نغم واحد(٣).

ولـكنه لم يقل لنا كيف نستطيع أن نضع تلك المختلفات على نسق واحد ؟ وأى قوة تربط بين هذه الإرادات المتصادمة ؟ ليس من سبيل إلى هذا الذى يقول به « رويس » إلا الإيمان بالله سبحانه — والإيمان بنظامه فى الـكون، فإنه بهذا الإيمان يستطيع المرء أن يرتفع بجانبه الروحى، وأن

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١١٦ .

(٢) أنظر ص ٨٤ من هذا الـكتاب

(٣) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١١٧ .

يوجه منازع إرادته إلى السماء ، وأن يضبط تيارات سلوكه على المثل العليا التي يدبر الله بها ملكوت السموات والأرض !

* * *

وندع « رويس » لنلتقى بفيلسوف آخر من فلاسفة هـذا العصر هو « چون ديوى » (١)

ويعتبر « ديوى » شارحا لفلسفة « چيمس » ومكملا لبنائها، فهو يتفق معه بانتمائه فى فلسفته إلى الفلسفة « البراجماتية » أى الواقعية .. ومن هنا كانت فلسفته الخلقية مقيّمة بالنتائج العملية، التى ينتهى إليها الإنسان، لتحقيق أفكاره ورغباته، من مجالها العقلى والنفسى، إلى عالم الواقع ! . ذلك أن أفكارنا ما هى إلا ذرائع نتذرع بها فى توجيه السلوك وضبطه ، توجيهاً وضبطاً يحقق للإنسان غاياته المنشودة.. فمهما تكن الفكرة ـ سخيفة أو حكيمة ـ فهى تتضمن خطة للعمل ، وإذا لم تكن كذلك فهى ليست من الفكر فى شىء ، وكما ان هـذا العمل المتضمن للفكرة هو معناها ، فهو نفسه كذلك طريقة تحقيقها التى نميز بها الفكرة الصائبة من الفكرة الخاطئة.. فأما الصائبة فهى التى إذا ما سلكنا وفق الخطة العملية التى ترسمها ، انتهى بنا ذلك السلوك إلى ماتبتغى ، وأما الخاطئة فهى التى لاتؤدى خطتها إلى الغاية المقصودة .. وإذن فتحقيق صواب الفكرة لا يكون فى الخلاء ، إنما يكون فى نسيج الواقع الذى لا نراه دائما متفقا مع أهدافنا، فنلجأ إلى تغييره بما يتفق مع صوالحنا .. تغيير بماذا ؟ تغيير بأفكارنا .. فإذا لم تكن هذه الأفكار أدوات أوذرائع تعين على ذلك فهى لغو باطل »(٢) هذا هو خلاصة رأى ديوى فى تقييم الخلق .. إنه يتفق مع آراء معاصريه، فى جعل القيمة الخلقية لأمر من الأمور، هى فى الأثر الذى يتركه فى إحساس الفرد ، وفى النتائج التى يحصل عليها منه ..وليس من خلاف بين زعماء هذه الفلسفة إلا من حيث احتجاز المرء عند دائرة نفسه

(١) فيلسوف أمريكى ولد سنة ١٨٥٩ وتوفى سنة ١٩٥١ .

(٢) حياة الفكر فى العالم الجديد / ٨٧ .

بهذا الوضع الفردى،أو بالتعامل مع مجتمعه بهذه الشخصية المستقلة مع محاولة الانسجام مع المجتمع وتجنب الاصطدام به ، ما أمكن .

فهؤلاء الفلاسفه جميعاً . . يقررون : أولا : شخصية الفرد ، ويجعلون إليه مطلق الحرية فى تقييمه للأشياء وفى حكمه عليها ، وتعامله بها . . ثم إن منهم من ينظر فيرى أن الفرد لا يعيش وحده فى هذا العالم ، وأن مصلحته تملى عليه أن يوفق بين وجوده ووجود غيره ؛ بأن يتجنب ـ ما أمكن ـ الصدام مع مجتمعه . . ومنهم من يرى أن فى هذا اعتداء على الحق المقرر للفرد ، وجورا على حريته . . وأنه لخير له أن يحتفظ لنفسه بكل مقوماتها ، وأن يتصرف بما يملى عليه عقله . . فإن ما يقع عليه من ضرر فى اصطدامه بالمجتمع أهون من الأضرار التى تعود عليه من التنازل عن شىء من حريته !

والذى يتتبع سير هذه الفلسفة ، يرى أنها اتخذت خطاً بيانيا صاعدا نحو هذه « الفردية » حتى انتهت آخر الأمر إلى المذهب الوجودى ، الذى يتزعمه الفيلسوف الوجودى « سارتر » . .

فبينا نرى « چيمس »(١) ، « ورويس »(٢) يبرزان شخصية الفرد ، ويقرران حقه فى حرية التقييم الخلقى للأشياء ، ثم يريان من جهة أخرى ألا يقطع الصلة بينه وبين مجتمعه ، وأن يحاول — ما أمكن — التجاوب مع هذا المجتمع ، والتراضى على ما تقرره الجماعة واحترامه ـ إذ بنا نرى « ديوى »(٣) يبالغ فى تجسيم الشخصية الفردية ، ويقرر أن « الفكرة » التى تجول فى خاطر المرء — أيا كانت — هى الذريعة الصالحة لخلق

---

(١) جيمس زعيم المدرسة « البراجمانية » ومؤسسها .

(٢) رويس أبرز شخصية فى الدفاع عن ذاتية الفرد .

(٣) ديوى توفى سنة ١٩٥٨

الأعمال وإخراجها إلى عالم الواقع — إنما الميزان الذى يضبط سلوك الإنسان — بينما نرى « ديوى » يصل بالإنسان إلى هذا الحد، ولا يجاوز النظر إلى آثار تصرفاته فى المجتمع . . إذ بنا نرى « سارتر »(١) فيلسوف الوجودية، يدفع بالإنسان إلى المجتمع ومعه هذه (الفردية) المطلقة ، يجول بها فى كل مجال . . فى الدين . . فى السياسة . . فى العلم . . فى الفن . . بلا ضوابط ولا مقاييس، إلا ماتنضحبه نزعات المرء، وماتوحيه إليه أفكاره .. إنه لايرضى بأن تعيش هذه الرغبات فى صورة أفكار وخواطر، حتى يفتح لها المجال إلى الخارج لتكون عملا وسلوكا يعيش به فى الناس .

* * *

وبعـــد :

فما الخير ؟ وما الشر ؟ وهل استطاعت الفلسفة الحديثة أن تضع المعايير التى يعرف بها الخير من الشر ؟ وهل استطاع الفلاسفة أن يقيموا حداً فاصلا بين ما هو خير وما هو شر ؟

إننا باستعراضنا الآراء التى أنتجتها الفلسفة الخلقية المعاصرة والتى رأيناها ممثلة فى الفلاسفة : « جيمس » ، « وورويس » و « ديوى » ، و« سارتر » — نستطيع أن نقرر :

أولا : أن الفلسفة المعاصرة فى جملتها تنكر أن يكون الخير والشر أمرا ذاتيا فى الأشياء . . فليس عند هؤلاء الفلاسفة - ما هو خير وما هو شر فى ذاته ، وإنما الخير والشر أمر نسبى يظهر فى تفكير الفرد ، وحسب تقديره ، ولهذا فإن الشىء الواحد يكون خيرا عند إنسان، بينما هو شر عند آخر ، أو آخرين !

وثانيا : يرى - بعض هؤلاء الفلاسفة - أن هناك عالما هو عالم الخير

---

(١) سارتر . . لا يزال حيا

المحض، والحق المحض.. وأن هـذا الخير والحق، إنما يفيضان من نبع القدرة الإلهية، التي تقوم على هذا الوجود وتدبر أمره.

وثالثا: أن الإنسان وفيـه جانب من عالم الحق والخير ـ هو جانب الروح ـ يجب أن ينزع بسلوكه إلى عالم الحق والخير.. وأن يتجه بآماله إلى هذا العالم ليبرز الجانب العلوى من كيانه الإنسانى.

ولـكن ما هى السمات التى يمكن أن يَتَعَـرف بهـا الخير والحق من يريد أن يسلك سبيل الحق والخير؟

هنا نجد لبعض هؤلاء الفلاسفة محاولات لوضع مقررات وأحكام، تشخص الخير، وتـكشف عن بعض وجوهه، وإن كانت هذه المحاولات لم تصل فى نتائجها إلى رأى فاصل قاطع فى هذا الموضوع.

إن «چيمس» مثلا يضع معيارا للصدق، أو بمعنى أدق للفكرة الصائبة أو الصادقة فيقول: إنها تـكون كذلك ـ أى صادقة ـ إذا تصرفتَ على أساسها فلم تجد ما يعترض غايتك (١)

ويقول «ديوى» مثل هـذا الرأى عن صواب الفـكرة وخطئها.. يقول: فصواب الفـكرة هو هدايتها لصاحبها، وليس صوابها صفة لاصقة بها، دون نظر إلى أثرها فى مجرى السلوك والعمل»(٢)

وبمثل هذا الرأى ينادى «والترليبمان» فيقول: «الأمور المتعلقة بالسلوك وبما هو خير لنا، لا يمكن تحديدها، وعلى الأشخاص أنفسهم فى كل حالة أن يتدبروا ماذا يكون أنسب الأمور للحالة التى تعرض لهم» (٣)

---

(١) حياة الفـكر فى العالم الجديد ص ١٨٩

(٢) حياة الفـكر فى العالم الجديد ص ٢٠٨

(٣) من كتاب فلسفة الحياة العامة لوالتر ليبمان، ترجمة عثمان نويه ص ٢٠٤

ويذهب « سارتر » إلى أبعد من هذا فى تقييم الأشياء بالنفع المادى للفرد ، وجعل قيمة أى شىء رهنا بنظرة الإنسان إليه من جانبه الذاتى، دون نظر إلى نظرة الآخرين إليه .

وهكذا تذهب الفلسفة « البراجماتية » أو « العملية » فى نكران القيم للأشياء فى ذاتها ، وجعلها حسب تقدير الإنسان لها ، فى ظل مقتضيات حاجته . ودواعى مصلحته !

وإذ قد بلغت هذه الفلسفة فى الفردية غايتها فى هذا « الاتجاه » على يد « سارتر » . . فإن المتوقع أن تنكسر قوة هذه الموجة بعد أن بلغت غايتها ، وأن ترتد إلى الوراء ، فيقوم من بين الفلاسفة من ينادى بمذهب جديد يُعدّل هذا المذهب أو ينقضه ! وقد كان .. فظهر أكثر من فيلسوف يبشر بهذا المذهب الجديد ، ويحتج له .

ولعل أوضح هؤلاء الفلاسفة فى الكشف عن هذا المذهب ، هو الفيلسوف الأمريكى « ولبرإيرين » . .

«وإيرين» من الفلاسفة الذين انتهت بهم فلسفتهم إلى الإيمان بالله ، وبأن وراء هذا العالم المادى قوة تدبره بحكمة وإحكام . ومن أجل هذا الإيمان بالله آمن بأن لا بد أن يكون للوجود «قيمة» يهدف إليها ، ويسعى لتحقيقها ، وإلا فأين الحكمة فى إيجاد هذا الوجود ؟ .. أحسّ « إيرين » بأن العالم ذو معنى ومغزى ، وأن له هدفا معقولا مقصودا ، ولكنه تلفت حوله فرأى ضروبا من العلم ، وألوانا من الدراسات كلها يدور حول محور واحد ، وهو أن العالم مجموعة من الظواهر تأتلف أو تختلف دون أن يكون وراءها معنى ، أو أمامها هدف ، حتى الذات الإنسانية قد تفككت — على يدى علم النفس الحديث !! وإذا كان هذا هو الشأن فى الإنسان وفى الطبيعة .. فأين تكون القيمة فى هذا الوجود ؟ إن كان كل ما هنا لك ظواهر تحس بالبصر أو بالسمع أو بغيرهما

من الحواس.. إذن فلا وجود « للقيم » ، لأن القيم ـ قيم الأخلاق والجمال ـ ليست من نوع الظواهر التى تحس ، وبغير القيمة لا يكون لأى شىء معنى مفهوم . . لأن عالم الواقع كما نحياه وكما نعرفه لا يصبح عالمنا ، إلا إذا صيغت خبراتنا عنه فى مقولات « القيمة » . . . إننا نوجه أنفسنا فى العالم على هدًى من علاقة : « فوق » و « تحت » و « يمين » و « شمال » و « أكثر » و « أقل » . لكننا كذلك نوجه أنفسنا ـ إلى جانب تلك العلاقات ـ بعلاقات ليست دونها خطرا ، وهى علاقات « أعلى » وأدنى و « أفضل » و « أسوأ »(١) .

والقيمة التى يدافع عنها « إيرين » قيمة مطلقة ، أعنى أن وجودها لا يتوقف على صالح الإنسان .. إنها ليست هناك بالنسبة إلى الإنسان وحده ، أو بالنسبة لفريق من الناس هنا أو هناك فى هذا العصر أو ذاك ، بل قيمة العالم موجودة فيه وجودا ذاتيا ، لا تتوقف على اعتراف أحد بها .

لذلك لم يوافق بل لم يفهم دعوى « البراجماتيين » والتطورين ، حين زعموا أن قيم الأشياء إنما تكون بنفع الأشياء وأهميتها فى حياة الإنسان ، وعلى هذه الدعوى يرد « إيرين » رداً مفحما إذ يقول : إن فى هذا الكلام مغالطة الدور ، لأنه كلام يجعل النتيجة سببا ، ثم يجعل السبب نتيجة . . إذ لماذا يكون لما ينفع فى الحياة قيمة ؟ هكذا نسأل « البراجماتيين وأنصار التطور البيولوجى ، ولا أحسبهم إلا مجيبين الجواب الأوحد الذى لا جواب سواه ، وهو : « لأن للحياة قيمة » . . . إذن فقد افترضنا منذ البداية وجود القيمة ، أى أنها كانت هى « المبدأ » الذى على أساسه يحكم بعد ذلك على مختلف الأشياء بالصواب أو بالخطأ ، فما يخدم تلك القيمة الأولية — قيمة الحياة لذاتها — هو الصواب ، ومالا يخدمها هو الباطل(٢) » .

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٢٩٣ .
(٢) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٢٩٦ .

وواضح من هذا أن الفلسفة الجديدة التى ينادى بها « إيرين » تعترف بالقيمة الذاتية للأشياء ، من حيث الحسن والقبح والخير والشر ، بينما ترجع الفلسفة « البراجمانية » قيمة الأشياء إلى منفعتها الواقعية التى يجدها الفرد عند التجربة !

وواضح أيضا أن هـذه الفلسفة الجديدة لم تضع معياراً للخير أو الشر الذاتى للأشياء ، وإن اعترفت به ، وظل الأمر محتاجاً إلى خطوة حاسمة تحدد ماهية كل من الخير والشر ، وتكشف عن المعيار الصحيح لكل ماهو خير وما هو شر !

ولن يؤتى الاعتراف بذاتية الخير والشر للأشياء — فى هذا المذهب — لن يؤتى ثمرة فى السلوك إلا إذا استطاع أن يحدد — فى وضوح — ملامح الخير والشر فى كل شىء ، حتى يستطيع المرء أن يجد بين يديه معيارا صحيحا لكل فعل يعرض له .

ومع هذا فالفلسفة « البراجمانية » وإن لم تعترف بالقيم الذاتية للأشياء ، فإنها ذات منهج متكامل ينتفع به فى السلوك ، لأنها تجعل سلوك المرء — مع الأشياء جاريا على حسب نظرته إلى تلك الأشياء وتقديره لها . . إنه يقف أمام الشىء ، وبين يديه معيار له ، هو مافيه من نفع ومصلحة له .

يقول جيمس : يبدو لى أن خير تلك المعايير ـ معايير الأشياء ـ هو الاتصاف بالصلاحية لايجاد السعادة ، ولكن لأجل أن يبقى هذا معيارا صالحا . لابد أن يؤخذ على وجه أعم ، ليشمل أفعالا وحالات شتى لم تهدف نحو إيجاد السعادة . . وهكذا فى بحثنا عن معيار شامل وصلنا فى النهاية إلى أكثرها عموما : وهو أن إشباع المطالب هو ماهية الحسن(١) » .

ونصل من كل هذا إلى القول بأن الفلسفة الحديثة لم تستطع أن تقدم

(١) إرادة الاعتقاد لوليم جيمس ص ٩٥ .

لنا معيارا عاما يعرف به الناس الخير من الشر ، سوى أن يحتكم الإنسان إلى عقله ليدرك به المصلحة التى يحققها له الشيء الذى يعرض له.فيقبل أو يحجم على حسب ما تمليه عليه مصلحته !

وطبيعى أن الاحتكام إلى المصالح الذاتية عند الأفراد،هو فى حقيقته احتكام إلى الأهـــواء والنزعات الفردية ، التى من شأنها أن تتخالف وتتضارب . .

فهل ترضى عن هذا مثالية الفلسفة أو واقعية الحياة ؟ . . أبداً . . ولهذا فقد رأينا الفلاسفة يحاورون ويداورون ، ويقفون آخر الأمر موقف « الوعاظ » ، يستخدمون لغة الخطابة فى تحريك الوجدان ، وإثارة الشعور.

وهو موقف متناقض مع طبيعة الفيلسوف ، الذى تقضى طبيعة منهجه أن يخرج على الناس بحجج ملزمة ، يمليها منطق العقل ، لاعبارات خطابية تحركها العاطفة ! والفلاسفة معذورون فى هـــذا الموقف الحرج . . . إن التفكير الفلسفى وصل بهم إلى تلك المقررات التى أباحت للفرد أن يكون عالمـــا مستقلا فى هذا العالم، يفعل ما تمليه مصالحه . . ثم إنهم من جهة أخرى ، رأوا أن حياة الأفراد فى عالم تسوده الانفصالية الخلقية أمر يعوق سير الحياة، بل يكاد يوقف سيرها، وفى هذا شقاء الناس، أفرادا وجماعات . . لهذا رأى الفلاسفة أن يرجعوا إلى الفرد مرة أخرى ليأخذوا عليه العهد والميثاق ألا يسيء استعمال هذه الحرية المطلقة التى هى من حقه ، وأن يوفق بين رغباته ورغبات مجتمعه ما أمكن . فكان أن اتجهوا إلى جانب الدين، ليقيموا منه وازعا يزع الإنسان، ويضبط سلوكه ، ويهذب رغباته .

الفلسفة تستنجد بالدين :

ولا تحسبن أن هذه الفلسفة المعاصرة التى أعطت «الفرد» سلطانا مطلقا على ذاتيته — أنها فلسفة ملحدة تنكر وجود الخالق ، وترفع الإنسان عن

أن يخضع لسلطانه .. كلا . . فإن هذه الفلسفة قد فتحت لها المعارف التجريبية التى كشف عنها العلم الحديث أكثر من باب تصل به إلى الله ! !

لهذا كان فى معظم هؤلاء الفلاسفة - إلى جانب حياتهم العقلية - جانب روحى ، يكمل منهج فلسفتهم فى المعرفة الكاملة ، فهم بعقولهم يدركون عالم الطبيعة ، ويختبرون الصلات القائمة بين وحداته ، ثم هم بقلوبهم ، وبحدسهم يتصورون عالم ما وراء الطبيعة ، ويستشعرون الصلات القائمة بينه وبين عالم الطبيعة وقيامه عليها . . وبهذا يرون الوجود كله ... الظاهر ؛ يرونه بالنظر والعيان ، والباطن .. يرونه بالحدس والوجدان !

فهذا وليم جيمس تشغل الفلسفة « الصوفية » جانباً كبيراً من مذهبه الفلسفى .. إنه يؤمن بأن العقل لا يمكن أن يدرك ما وراء الطبيعة ، وأن مكانه الطبيعى هو عالم المادة الذى يعيش فيه ، أما ما وراء المادة ، فإن السبيل إلى ارتياد عالمه هو « الحدس » .. كما يؤمن بأن الرياضة الروحية هى التى تعين على صفاء النفس .. وأن هذا الصفاء هو الذى يقوى ملكة الحدس ويجلو مرآتها . . .

يقول جيمس : إن الإنسان « القديس » يقع فى حب خالص لله ، إذا ما ضعفت قواه الذهنية ، أى إذا توقفت القوى البرهانية الاستدلالية عن العمل لإدراك الله .. إنها ليست وسيلة للوصول إلى الله . وينشأ الصفاء عند القديس نتيجة إحساسه بأنه متوجه بكل قدراته وملكاته وعواطفه نحو الله(١)

ويعرّف «جيمس» الدين . بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، وأن خيرنا الأسمى كائن فى إيجاد الملاءمة الناجحة ، بيننا وبين ذلك العالم(٢) .

وفليسوف آخر هو «برجسون» قد مزج بين الفلسفة والتصوف ، فكان

---

(١) وليم جيمس ص ١٦٠ .

(٢) وليم جيمس ص ١٠٤ .

ينظر إلى هذا الوجود بعينين : عين الفيلسوف من جهة ، وعين الصوفى من جهة أخرى .. كان مؤمنا بالإنسان الذى يراه بعقله ، كما كان مؤمنا بالله الذى يستشعره بوجدانه .. يقول : « الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، وأن هذا المركز ليس شيئا ، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل(١) .

ويحاول (برجسون) أن يكشف عن نشأة التدين عند الإنسان ، وأن هذه النشأة إنما هى من إملاء الطبيعة التى تريد أن تحفظ توازن الإنسان ، وأن توفق بين نوازعه الذاتية ، ووجوده كفرد فى جماعة .

يقول برجسون : وبينما نلاحظ أن النبات والحيوانات تحيا غارقة فى طمأنينة مطلقة ، لا يكاد يعرفها الإنسان ، نظراً لأنها تحيا فى « الآن » كما لو كانت تنعم بأبدية ليس فيها موضع للقلق أو اللهفة أو السأم ـ نرى الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يبحث ويتردد ويتعثر ، ويضع مشروعات ، ويتخذ تصميمات ، ويخشى أن تفشل مشروعاته ، أو ألا تتحقق تصميماته ، ويشعر دائما بأنه مهدد بالمرض ، ويعرف مقدما أنه لا محالة ذائق الموت .. وليس من شك أن يقظة العقل عند الإنسان ، قد تفضى إلى قلق بشرى ، يكون كفيلا بالقضاء على نظام الطبيعة ، وفضلا عن ذلك ، فإنه بينما يحقق الحيوان بغريزته تلك الأفعال الضرورية للحياة الجمعية ـ أى مع جماعة الحيوان ـ نجد أن فى وسع الإنسان بفضل ما لديه من عقل ، أو ما يتمتع به من ذكاء أن يتحقق من أنه قد يكون من مصلحته أن يغفل الآخرين ، وألا يكترث إلا بنفسه ، وقد يظهره الفكر نفسه على أنه ليس هناك دائما توافق حقيقى بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة ، ومعنى هذا أن تيقظ العقل قد يكون ضاراً بالجماعة كما هو ضار بالفرد »(٢) .

---

(١) برجسون ص ١٧٥

(٢) برجسون ص ١٩٩ .

أما ضرره بالجماعة فهو فى هذا التضارب بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة ، وأما ضرره بالفرد فهو فى هذا القلق الذى يبعثه العقل فى الإنسان، فى نظره إلى المستقبل ، وتوقعاته للمرض والفشل والموت .

وهنا يكشف برجسون عن دور الدين فى رفع هذا الضرر المزدوج : الواقع على الفرد وعلى الجماعة معا .

دور الدين فى طمأنينة الفرد واستقرار الجماعة :

يقول برجسون : إن الطبيعة - وهى التى أرادت كما أرادت الغريزة - قد تكفلت من تلقاء نفسها بإعادة ذلك النظام الطبيعى الذى قد يخل به العقل ، وسبيلها إلى ذلك تلك الخرافات والأساطير التى يتميز بها الدين الساكن(١).. والواقع أن الطبيعة قد وهبت الانسان ملكة خاصة تشبه الخيال من بعض الوجوه ، وتلك هى «الوظيفة الأسطورية» أو «الملكة الخرافية» التى بمقتضاها يستطيع أن يخترع شخصيات خيالية يخلع عليها صورا متباينة ، وأشكالا متعددة ، وينسب إليها صفات ، وأخلاقا ، وتاريخا بأكمله ، وهذه الشخصيات قد تكون أرواحا بادىء الأمر، ثم تستحيل إلى آلهة أو قوى إلهية فيما بعد(٢)، ولكن المهم هو أن الوظيفة الأسطورية هى التى تحملنا على الظن بأن تلك القوى الإلهية تراقبنا ، وأنها تتطلب منا الولاء والخضوع لذلك المجتمع ، الذى تحدثنا أنفسنا بالتمرد عليه أو التنكر له(٣)

(١) يفرق برجسون بين ضربين من الدين . الدين الساكن « ستاتيكى » ويريد به الدين الذى يحمل الفرد على التشبث بالحياة على الرغم من إدراكه الحقيقى لحقيقة الموت وهى التى تدفعه للاخلاص للجماعة على الرغم من نزوعه العقلى نحو التفرد ، أما الدين المتحرك « ديناميكى » فيريد به الدين الذى ينزع بالإنسان إلى الإتصال بالله والانفصال عن كل شىء ، هذا الدين الذى نجده عند الزهاد والقديسين » .

(٢) واضح أن « برجسون » يتحدث هنا عن غريزة التدين فى الإنسان ، ولهذا فهو يذكر صور الديانات التى وقع عليها الناس أيا كانت طبيعتها .. أسطورية أو خرافية أو سماوية فاسدة أو صحيحة .

(٣) برجسون ص ٢٠٠

ويقول وليم چيمس : « إن إضافة صفة القداسة إلى الله تجعلنى أعتقد أن الله لا يريد إلا الخير ، ولإضافة العلم الكامل لله أثر على وسلوكى، لأنها تجعلنى أعتقد أنه يمكنه رؤية أفعالى فى الظلام . . وتصور العدل الإلهى يؤثر على سلوكى ؛ حيث أن عقابى أمر محتم حين يرى منى عصيانا . . وحب الله العباد يحملنى على الاعتقاد بأنه مثال للغفران وقبول التوبة » .(١)

فالدين حين ينزل فى النفس، يقيم فيها وازعا يدعو إلى الخير الذى يأمر به ويجعل إلى جانب الإنسان حارسا يحرسه ، وينبهه إلى مواطن الخطر .

إن تعاليم الدين — أى دين — يتلقاها الإنسان على أنها صادرة من جهة عليـــا ، لا ينبغى للإنسان أن يراجع مقرراتها ، أو يخرج عليها ، لأنها تهدف إلى خير الإنسان وسعادته ، ومن هنا كانت استجابة الإنسان لها أكثر من استجابته لأية دعوة صادرة من أية جهة غير الدين . . يقول الأستاذ « بريدو » : « هنالك طريق طبيعى يؤدى بنا إلى تركيز الأخلاق على علم ما وراء المادة ، وقد فعل هذا كثير من علماء الكلام والفلاسفة ، . ومعنى العمل الخلقى فى هـذه الحالة هو الانصياع لأوامر الله الذى يقدر بإرادته المطلقة الخير والشر ، أو انتجاع الكمالات التى يرتضيها ، أو تجنيس حركاتنا وسكناتنا مع النظام الكونى الأمثل ، وفى جميع هذه الحالات يجب الالتجاء إلى حقيقة عليا ، يتمخض كشفها عن توجيه لسيرتنا ، وتبيان لواجبنا(٢) » ويقول « جون كارل فلوجل » :

« ولكى يعيش الإنسان عيشة طيبة فى البيئة الاجتماعية المعقدة التى صنعها لا بد من أن يفرض عليه عامل خارجى بالإضافة إلى الفضيلة الطبيعية — أى

---

(١) وليم جيمس ص١٤٧.

(٢) من كتاب الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب من مطبوعات معهد مولاى الحسن بتطوان — مراكش ص : ١٦ .

الغريزة - التي تختلف أشد الاختلاف من شخص إلى آخر . وهذا العامل الخارجي هو عالم التوجيه والتحكم المكتسبين ، وهو عنصر يمكن اعتباره من بعض الوجوه أقل طبيعة وتلقائية من الغريزة . . وهو يحمل الشخص في بعض الأحيان على أن يجاوز في بعض الاتجاهات ما تمليه عليه غرائزه ، ويحمله في أحيان أخرى على الكف عن عمل محبب إلى غرائزه »(١) وليس هناك عامل خارجي يبسط سلطانه على الإنسان مثـــل الدين ، الذي يرسم للإنسان مثل الفضيلة ، ويغريه بالجزاء الحسن عليها ، ويتوعده بالجزاء السيء إن آثر الرذيلة وقارف الإثم ! !

وبمثل هذا القول يقول الفيلسوف « هارتمان » الذي يقرر أن « القيم » حقائق مطلقة عليا مستقلة عن رغباتنا . وأنها صادرة عن عالم المُثُل ، ولا تنكشف بعض مجالي هذه الحقائق الخلقية إلا لبعض الخاصة بواسطة الإلهام(٢) .

وكذلك الفيلسوف الأمريكي « رويس » الذي يؤمن بذاتية الحق والخير فيقول :

« ليس صوابا ما يزعم الزاعمون بأن المعرفة البشرية كلها نسبية ، وأنه ليس هناك من الحق ما هو مطلق لا يتغير صوابه بتغير الظروف ، لأنه لوكان الحق يتغير من إنسان إلى إنسان لما وجدنا عبارة يتفق كل إنسان على صدقها الضروري . . إن أشد منكر للحق المطلق، لابد أن يثبت ذلك الحق المطلق من إنكاره نفسه ، لأنه سيقول عبارة كهذه : « ليس هناك حق مطلق » وستكون هذه العبارة عنده حقا مطلقا(٣) ! !

---

(١) من كتاب الإنسان والأخلاق والمجتمع ص : ٣٠ .
(٢) الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب / ٣٧ .
(٣) تجديد التفكير الإسلامي ص ١٢١ .

وبعد فهل نستطيع أن نجد فى الفلسفة الأوربية المعاصرة ضابطاً أو ضوابط تفرق بين الخير والشر ؟ ،

إننا فيما رأينا من آراء بعض هؤلاء الفلاسفة نجد لمحات واضحة نستدل بها على الخير ، .. فهناك أكثر من طريق للاستدلال على الخير ، والتعرف على الجانب الطيب فى كل أمر .. منها :

أولا : إدراك الفرد وتمييزه .. فهو بهذا الإدراك المتحرر من قيود التقليد الأعمى يمكن أن يهتدى إلى الخير النافع من الأعمال .. وهذا مقياس سليم فى كثير من الأحيان ، إذا أخلص الإنسان النصح لنفسه ، واستمع إلى فتوى قلبه .

ثانياً . أن يكون الفعل مقبولا فى المجتمع الذى يعيش فيه الإنسان .. فعدم اعتراض الناس عليه دليل على أنه فعل ناجح .. يقول وليم جيمس » : إن الفكرة تظل صادقة ـ أى طيبة ، صالحة ـ ما دام لم يعترضها معترض ممن تعاملهم على أساسها ، فهى كالذى يعامل الناس معتمداً على حساب فى البنك ، فالفكرة كورقة النقد ، تصلح للتعامل ، إلى أن يعترضها معترض بحجة أنها باطلة !!

ثم يقول : « الذى يجعل الفعل فضيلة هو أنه ناجح . . فإذا كان الفعل خيراً فذلك لأنه كذلك فى نظر واحد أو أكثر من الناس ، ولو خلا العالم من البشر لبقى العالم غير موصوف بخير أو شر . .

والفضيلة بهذا المعنى هى إشباع الرغبات ، والفضيلة المثلى ، هى إشباع الرغبات جميعا ، ولما كان هذا محالا كان الأفضل دائماً هو الأكثر إشباعا لأكبر قدر مستطاع من رغبات الناس .

أما الفضيلة فى الفرد عند تنازع رغباته فهى تغليب الفعل الذى يشبع له

الرغبة الأقوى ، على أن نفهم الأقوى بمعنى الأمد الطويل(١) .

وكان «كانت» الفيلسوف الألمانى يرى هذا الرأى فى تمييز الخير والشر ، يقول كانت : « إذا أردت أن تعرف حسن الشيم من قبيح الصفات ، فانظر بعقلك ، ماذا سينجم ياترى عن تعميم صفة من الصفات لو عممت ؟ فإذا كانت ستتمخض حتما عن خلل فى الوجود والعلائق الإنسانية ، فاعلم أن القبح شيمتها(٢) » .

وهذا ولاشك رأى سديد فى تقنين الخير .. فالفرد خيره فى تفضيل رغباته القوية التى تعيش طويلا ، لا تلك الرغبات الطائشة والنزوات الطارئة التى لا تعمر .. وهذا معنى الأثر الإسلامى الذى يدعو إلى « إيثار ما يبقى على ما يفنى » .. أما الجماعة فخيرها فى ألا تظهر فى محيطها الرغبات التى لا ترضى أكبر قدر ممكن من أفرادها .. وذلك رأى سديد أيضـا .. فإن استقرار الجماعة وسعادتها هو فى وحدة مشاعرها ، وترابط رغباتها .

ولا شك أن هذا ما يعمل الدين ـ أى دين ـ على تحقيقه بما تحمل شريعته من دعوات الخير والإصلاح .

الخير والشر فى نظر الإسلام :

لا يمكن أن تخلو شريعة سماوية أو وضعية من وصايا ومقررات فى شأن الخير والشر ، وموقف الإنسان إزاءهما ، وأخذه بالثواب أو العقاب فيما يأتى أو يدع منهما .. إذ كان الخير والشر هما القوتان اللتان تتنازعان هذه الدنيا ، وتتحكمان فى حياة الإنسان ، وتوجهان سلوكه .. فما عمل من الأعمال أو قول من الأقوال إلا وصف بأحد هذين الوصفين : الخير أو الشر ، وما ارتفع

---

(١) حياة الفكر ص ١٨١ .

(٢) الفلسفة عند بن الخطيب ص ٤٠ .

إنسان او هوى إلا عن طريق الخير أو الشر ، وما سعدا مرؤ أو شقى إلا فى ظل الخير أو الشر ! .

وإذن فلا عجب حين نرى الشريعة الإسلامية تفسح جانبا كبيرا منها لقضية الخير والشر .. ترسم حدودهما ، وتكشف عواقب أمرهما .. ثم ترصد الثواب الجزيل لأتباع الخير وأهله ، وتعد العقاب الشديد لمرتكبي الشر ومناصريه ! .

ماهو الخير والشر فى نظر الإسلام :

لا تحفل الشريعة الإسلامية بالنظر الفلسفى فى حقائق الأشياء ،ولا تعنى بالجدل اللفظى حول ماهياتها .. لأن غايتها ليست تربية الملكات العقلية ، ولا تخريج الفلاسفة والحكماء ، وإنما رسالتها تقويم السلوك ، وتهذيب النفوس ، وإقامة مجتمعات إنسانية على مبادىء الخير والعدل والإحسان .

ومن هنا لا نجد فى الشريعة الإسلامية تلك التعريفات الجامعة المانعة - كما يقولون - للخير والشر ، والحق والباطل ، والحسن والقبيح ، وغير ذلك من الصور التى عُنى الفلاسفة والأخلاقيون بتحليلها ، والتعرف على عناصرها ، وجمع الصفات المميزة لكل واحد منها . .

فإذا قال الفلاسفة والأخلاقيون : إن الحق هو كذا ، والخير هو كذا ، والحسن كذا..لم نجد فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله قولا عن الحق ماهو؟ أو الخير ما هو ؟ وإنما نجد دعوات إلى الخير وإغراء به وتحريضا عليه ، كما نجد ذلك فى شأن العدل والإحسان ، وفى كل ما هو حسن وطيب، كذلك نجد عكس هذا إزاء كل ما هو شر وخبيث ..

الإنسانية الرشيدة تعرف الخير والشر :

ولم يكن إغفال الشريعة الإسلامية لرسم حدود الفضائل، وتقييم الأخلاق عن تهوين لشأنها أو استصغار لخطرها .. وكيف وغاية الشريعة ومقصدها

أولا وآخراً إنما هو تقويم الأخلاق وتربيتها وإقامتها على منهج سليم مستقيم؟ وكيف والنبي الكريم يجعل عنوان رسالته، ويحصر مهمة نبوته فى هذا المجال وحده دون غيره؟ «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ! !

ليس عن تهوين من شأن الأخلاق ولا عن استصغار لخطرها إذن هذا الاتجاه الذى اتجهه الشريعة فى إغفالها البحث فى «ماهية» الأخلاق، إذ كان هدف الشريعة ومقصدها هو الجانب العملى للأخلاق .. الجانب السلوكى، الذى لا يغنى فى تعديله وتقويمه، الجدل الفلسفى ولا النظر المنطقى، وإنما الذى ينفع فى هذا المجال هو إثارة مشاعر السمو النفسى فى الإنسان، ووصله بالمجتمع الإنسانى بصلات العطف والحنو والرحمة .. فذلك هو الذى يقيم من الإنسان إنساناً، يجعل منه لبنة صالحة فى المجتمع وعضواً نافعاً فى الحياة !

من أجل هذا كان حديث الشريعة الإسلامية عن الأخلاق حديثا عاما مجملا .. لا يلتفت فيه إلى ذاتيات الأخلاق وصفاتها، بقدر التفاته إلى وضعها العام فى الحياة، وأثرها فى سعادة المرء أو شقائه ! .

فالقرآن الكريم يحض على الأعمال الصالحة ويزكيها، ويرفع منازل أهلها . . ونجد الدعوة إلى الأعمال الصالحة هذه مقترنة دائما بالإيمان بالله، حيث لا يصح عمل ولا يقبل إلا مع هذا الإيمان .

وفى القرآن الكريم اثنين وستين موضعا ذكر فيها العمل الصالح مقترنا بالإيمان، كقوله تعالى «إن الذين آمنوا وعملو الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا»، وكقوله «إن الذين آمنوا وعملو الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم، تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم» وقوله: «الذين آمنو وعملوا الصالحات، طوبى لهم وحسن مآب» .

ويذكر القرآن الكريم «التقوى» فى مواضع كثيرة أيضا: «يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم

ذنوبكم » « يأيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم . »

فما هو العمل الصالح ؟ وما التقوى ؟ وما القول السديد ؟ كل أولئك لم يشأ القرآن الكريم أن يعرض لها بالكشف عن « ماهياتها » ، أو وضع الحدود الخاصة بها ، والتي يمكن أن يستدل بها عليها .

ولا تحسبن أن الشريعة تدعو إلى مجهلات من الأخلاق ، تسوق إليها الناس على غير معرفة بها ، وفهم لها .. إن دعوة كهذه لا تحدث إلا اضطرابا في العقول وقلقا في النفوس ، وحيرة في القلوب .. إذ كيف يدعى الإنسان إلى أمر لا يعرف ما هو ؟ إن ذلك تكليف بما لا يطاق ، ولو كان ذلك الأمر في ذاته من أيسر الأمور وأهونها !

وما نحسب أن الشريعة الإسلامية عدلت عن تفسير الأخلاق وضبط كل خلق بضوابط محكمة جامعة مانعة ـ كما يقولون ـ ما نحسبها عدلت عن هذا إلا والذي فعلته هو الأوفق والأجدى، في باب التربية الحكيمة الناجحة.

إن للشريعة مقاصد تهدف إليها وتدعو لها، وليست استعراضا للمجادلات الفلسفية، والتصورات المنطقية .. ومن هنا كان القرآن الكريم كتاب تربية وتقويم ، ولم يكن كتاب علم وفلسفة .. ولقد حاول كثير من الكفار والمنافقين أن يسوقوا القرآن الكريم هذا المساق، وأن يجعلوا منه مجالا للجدل والمماحكة ، فما التفت إليهم ، ولا استمع لهم ، بل مضى في طريقه إلى الغاية التي يريدها ، على المنهج الذي ارتضاه ! .

« يسألونك عن الأهلة قل : هي مواقيت للناس والحج ! » لقد سأل المماندون المجادلون رسول الله عن « الهلال » يبدو صغيراً ثم يكبر . . ثم يعود صغيراً . . عن أي شيء تحدث هذه الظاهرة ؟ وماسرها ؟ وما النظام الذي يتحكم فيها ؟ . . ولو أراد القرآن الكريم أن يجيب عن هذه الأسئلة ، ويشرح هذه الظواهر لأجاب الإجابة الفاصلة ، ولأتى بالحجة القاطعة والبينة الساطعة . . ولكنه عدل عن هذا إلى ما هو أوفق وأنفع ، فلفتهم لفتة قوية

زاجرة إلى الحكمة القائمة وراء هذه الظاهرة « قل هى مواقيت للناس والحج » . يعرفون بها مطالع الشهور ، ويضبطون بها مواقيت الحج والصوم : « وجعلنا الليل والنهار آيتين ، فمحونا آية الليل ، وجعلنا آية النهار مبصرة ، لتبتغوا فضلا من ربكم ، ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصلناه تفصيلا » .

ولو سأل هؤلاء المعاندون المكابرون رسول الله عن « التقوى » ، أو عن « البر » أو عن « العدل » أو غيرها . . لما اتبع فى إجابتهم أسلوبا غير هذا الأسلوب . . أسلوب الدعوة إلى المقاصد ، واجتناء النفع والخير منها ، لا التواء الألسنة بالمماحكة والجدل فيها .

ووجه آخر فى ترك الشريعة لهذه المأمورات أو المنهيات من الأخلاق مطلقة من غير تحديد ـ وذلك :

أولا : أن فضائل الأمور ورذائلها معروفة للناس ، وقلّ فيهم من لا يعرف الخير من الشر ولا الحسن من القبيح . . إن أى منحرف عن طريق الخير يعرف أنه منحرف ، وشتان بين أن يعرف الإنسان الشيء وبين تطبيقه لهذه المعرفة ، وسلوكه على مقتضاها . فالسارق يدرك تماماً أنه على غير الطريق المستقيم . . والكذاب يعرف أنه منحرف عن جادة الحق . . وهكذا . . وصدق الرسول الكريم إذ يقول : « الحلال بين ، والحرام بين » . .

ثانياً : أن من العسير جداً تقنين كل خلق من الأخلاق الفاضلة وغير الفاضلة ، فى صورة علمية ترفع كل خلاف بين الناس فيها ، ونحن نعلم كم بذل العلماء من جهد ، وكم أراقوا من مداد ، وكم سودوا من صحف فى سبيل هذا التحديد العلمى للأخلاق ، دون أن يلتقوا عند نظر ، أو يجتمعوا على قول . .

نعم هناك أمور واضحة صريحة فى باب الخير ، كما أن هناك أموراً واضحة صريحة فى باب الشر ، ولكنها مع هذا الوضوح ، ومع تلك الصراحة لا تقع

جميعها من النفوس موقعاً واحداً . . فإن اتفقت النفوس على أن « العدل » جميل وخير . . فإنه فى نفس عمر بن الخطاب مثلا غيره فى نفس كثير من الناس . . هو خير لا شك فيه . . تدعو إليه الشريعة وتأمر به ، وتثيب عليه . . ولكنها لا تستطيع أن تضعه فى معادلة جبرية وتحلله تحليلا «كيماويا!» إنه العدل وكفى ! ، وإنه الخير وكفى ! « . الحلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات » وليست الشبهة فى الحلال فى ذاته أو الحرام فى ذاته ، وإنما تقع الشبهة فى الملابسات التى تلابس الحلال أو الحرام ، وفى الوضع الذى يكون عليه المرء إزاء ما هو حلال أوَحرام . إن ملابسات الأحوال والظروف التى يكون فيها المرء عند معالجة أمر من الأمور ، وقد يغلبه فيها هواه وتطغى عليه ذاتيته فيزوغ قلبه ، وتغيم بصيرته ، ويلتبس عليه الحق ، ويحتجب عنه الخير فى ضباب الذاتية وسحب الهوى ـ تلك الملابسات هى التى تدخل بالشبهة على ماهو حق أو ماهو باطل . .

أتترك الأمور هكذا بلا ضابط ولا معيار إذن ؟ كلا . ومن قال هذا ؟ إن ربان السفينة إذا أدار محركها ، أو فرد قلوعها هالك لامحالة إذا لم يعرف الوجهة التى يتجه إليها ، وإذا لم يكن معه « بوصلة » أو ما يشبهها ليستعين بها على معرفة الشرق والغرب ، والشمال والجنوب ! وإذا لم يكن معه « بوصلة » أخرى أو ما يشبهها يقيس بها الأعماق ، أو يستدل بها على مهاب الرياح . .

والإنسان .. سفينة فى محيط هذه الحياة .. ربانه العقل ، وقلوعه النفس ، ونزعاته وأهواؤه هى الرياح التى تملأ قلوعها وتدفعها . . ولا بد إذن من « بوصلة » تضبط سيره وتحدد وجهته ؟ .. وما غفلت قدرة الحكيم العليم عن هذا . تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا » . . وكيف وهو « الذى أعطى كل شىء خلقه . ثم هدى » ؟ « هو : الذى أحسن كل شىء خلَقَه » ؟

لقد أودع الخالق العظيم فى الإنسان أدق « بوصلة » ، وأضبطها . . إنها « القلب » ! وحسبك بالقلب السليم ربانا فى سفينة الحياة !

القلب معيار الخير والشر :

والقلب .. هو ذلك الجهاز العجيب الذى جعل إليه الخالق جل وعلا تقييم الخير والشر ، وتذوق الحسن والقبيح .. إنه الحاسة الخفية التى يتذوق بها الإنسان الفضائل والرذائل ، كما يتذوق باللسان طعوم الحلو والمر ، والحرّيف واللاذع من الأشياء !

إنه «الجهاز» الذى يصدق الإنسانَ لو أحسن الإلتفات إليه ، والاستماع لندائه ! وكما يحــــدث أن يستغنى ربان السفينة عن « البوصلة » معتمداً على ذكائه وخبرته ، أو يعمد إلى إهمالها حتى يعلوها الصدأ وتفسد .. فيدفع سفينته على غير هدى - يحدث أيضا أن يصم المرء أذنيه عن نداء قلبه - اعتماداً على ذكائه وخبرته - أو يعمد إلى إهمال هذا الجهاز حتى يتراكم عليه الصدأ ويحل به الفساد والعطب .. فيجرى الإنسان حينئذ فى الحياة على هواه ، متخبطا ، يهيم فى كل واد ، ويضرب فى كل مهلك !

لقد ، اعتمد الإسلام على القلب فى تقييم الأخلاق ، ووكل إليه الفصل فى خيرها وشرها ، وحسنها وقبيحها ..

إن القلب فى نظر الإسلام هو العين الباصرة التى تكشف للإنسان مسالكه ، وتريه المستقيم والمعوج من طرقه .. يقول سبحانه وتعالى فى شأن الضالين الذين عَمُوا عن طريق الحق : «فإنها لاتعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » - فما أتى هؤلاء الضالون إلا من طريق قلوبهم التى أفسدوها ، وألقوا عليها حجبا كثيفة من الإهمال والغفلة ! فلم تعد صالحة لالتقاط موجات الحياة ، وتمييز الخير والشر فيها .

ويشير الرسول الكريم فى مواقف عديدة إلى هذا « الجهاز » وإلى وظيفته فى الكيان الإنسانى فيقول : «ألا وإن فى الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب» .. ثم يتجاوز

هذا إلى أن يجعل القلب كائنا عاقلا رشيدا ، ويقيم منه فى شخص الإنسان شخصا آخر يشاركه الحياة ، ويجعل منه مستشاره الأمين ، ورائده الذى لا يكذب.

فيقول صلوات الله وسلامه عليه : «استفت قلبك» .. ويُسأل مرة عن التقوى فيشير عليه الصلاة والسلام إلى صدره قائلا : «التقوى ها هنا» .. ويسأل مرة أخرى عن البرّ فيقول : البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب ، والإثم ماحاك فى النفس ، وتردد فى الصدر » .. فالقلب هو «الميزان» الذى يرجع إليه الإنسان فى تقييم الأشياء ، وفى التفرقة بين الحسن والقبيح ، وبين الخير والشر فى كل أمر .

ومع ما وصل إليه العقل من مكانة فى هذا العصر ، فإن القلب ظل محتفظا بمكانه كقوة مبصرة ، ترى مالا يراه العقل فى كثير من المواقف .. وإن مصدر المعرفة العالية ظل مقصورا على القلب ، حيث لا يستطيع العقل أن يرتفع إليها ، ولا يهتدى إلى مسالكها .

يقول الفيلسوف الأمريكى « إمرسن » : العبقرية هى أن تعتقد فى رأيك ، وأن تعتقد أن ما هو صادق فى قلبك إنما هو صادق للناس جميعاً ، فانطلق بعقيدتك الباطنة ؛ تكن هذه العقيدة قولا مقبولا للعالم أجمع »(١)

ومعنى هذا أن القلب معيار دقيق ، يرى من آفاق عالية ؛ بحيث تنتظم رؤيته الناس جميعاً ، وبحيث ما يقع فيه يقع فى قلوب الناس جميا . إن المصدر الذى تستقى منه القلوب مصدر واحد ، هو العالم العلوى .. عالم الحق والنور !

يقول الفيلسوف المسلم «إقبال» : إنه لكى نكفل إدراك الحقيقة إدراكا كاملا ، ينبغى أن يكمل الإدراك الحسى بإدراك آخر ، هو ما يصفه القرآن « بالفواد » أو « القلب »(٢)

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٥٣ .

(٢) تجديد التفكير الدينى الاسلامى ص ٢٣ .

الإيمـان والحدس :

أشرنا من قبل إلى أن هناك ضربا من المعرفة العالية ، لايدرك بالعقل ، وإنما يدرك بحاسة أخرى ، مصدرها القلب . . هى ما يعرف « بالحدس » فما هو « الحدس » ؟ وما طبيعته ؟

الواقع أن هذه القوة المدركة التى يطلق عليها « الحدس » ليست ذات صفات واضحة يمكن أن يستدل عليها بتلك الصفات .

ولكنها مع هذا قوة خفية تستجيب للإنسان ، بل وتجىء إلى الانسان من غير دعاء ، وعلى غير انتظار ! ! إنها لا تخضع لسلطان ، ولا تتقيد بزمان أو مكان . .

ماذا تكون إذن ؟

نستطيع أن نقول إنها شىء يكاد يشبه الإلهام . . تشرق فى النفس إشراق الشمس فى وسط السحاب . فتملأ جوانب النفس نوراً هادياً ملهما !

وكل إنسان يجد هذه القوة الملهمة فى كيانه ، تجىء إليه بين الحين والحين ، فيجد عندها برد اليقين ، ومقطع الرأى فيما أثار الحيرة والقلق عنده !

ولقد اعترف بهذه القوة كثير من الفلاسفة والمفكرين الذين يؤمنون بالعقل ويثقون فيه إلى أبعد مدى . .

يقول الفيلسوف الأمريكى « إمرسن » : ما بالحواس يدرك الإنسان حقائق الأشياء ، وإن أدرك ظواهرها ، وإنما يكون العلم بحقيقة الكون بوسيلة أخرى غير الحس ، وهى وسيلة الحدس أو العيان العقلى المباشر . . فبهذا الإدراك الحدسى المباشر يجاوز الإنسان حدود الطبيعة المحسوسة ، وحدود العقل وشروطه » (١)

ويرى الفيلسوف الأمريكى « برجسون » أن الحدس وحده هو الذى

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٥٧ .

يستطيع أن يتفهم الحياة وينفذ إلى تيارها المتدفق ، الأمر الذى يعجز عنه العقل . لأن العقل لايستطيع أن يقوم بعمله إلا إذا حلل الكل إلى أجزاء ، وقسم مجرى الحياة المتصل إلى قطع وأجزاء منفصلة .. لكن الحياة لاتدرك إلا ككل، وإدراكها على هذه الصورة من اختصاص «الحدس» وحده (١)

ويرى «الفخر الرازى» أن الحدس يتجلى فى «سرعة الانتقال من المبادىء إلى المطالب ، على حين أن العقل ينتقل من المبادىء إلى المطالب أو من المقدمات إلى النتائج فى خطوات تدريجية ، يراجع فيها نفسه ، ويحلل العناصر المشتركة، ويجمعها ، ليقيم عليها حكمه .

والمراد بسرعة الانتقال من المبادىء إلى المطالب التى يشير اليها الفخر الرازى أنه انتقال بلا واسطة ، ولذا يسمون القضايا الحدسية : « مقدمات بلا واسطة .

ويفرق « برجسون » بين المعرفة العقلية والمعرفة الحدسية بقوله :
« هذه المعرفة العقلية الاستيتاكية ، الجامدة ، النسبية ، التحليلية ، هى معرفة العلماء ، لأن القوانين العلمية تتصف بهذا كله ، وفى مقابل هذه المعرفة العقلية العلمية يوجد «الحدس» ، وهو ضرب من التجربة المباشرة مع الأشياء ، ينقل إلينا الحياة الكلية للشىء ، دون التجاء إلى تحليل أو تفتيت ، بل يجعلنا نعيش فى جو من التعاطف مع الشىء موضوع المعرفة . (٢)

ولا يفهم من هذا أن « الحدس » ضرب من « التخمين » أو نوع من أحلام اليقظة ، كلا ، « فالحدس » بمعناه الصحيح يقظة من يقظات العقل المشرقة ، وومضة من ومضاته العلوية الإلهية !!

---

(١) مقدمة فى الفلسفة العامة ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٤ .

يقول «إقبال» : « ليس هناك من سبب يدعو إلى الظن أن الفكر والبداهة ـ وهى صورة من صور الحدس ـ متضادان بالضرورة ، فهما ينبعان من أصل واحد ، وكل منهما يكمل الآخر ، فأحدهما — وهو العقل — يدرك الحقيقة جزءا جزءا ، والآخر ، ـ وهو القلب ـ يدركها فى جملتها ، كلاهما يفتقر إلى الآخر فى تجديد قواه ، وكلاهما يتلمس شهود نفس الحقيقة التى تنكشف لكل منهما ، على نحو يتلاءم ووظيفته فى الحياة (١)

وإذن فالمعرفة هى الطريق الصحيح للإيمان . فعن هذه المعرفة يقوى العقل ويستنير الفكر ، وتتاح له ـ عندئذ ـ فرص الاستبصار ، التى يتولد من شررها « الحدس » .

يقول الأستاذ « هويتد » إن عصور الإيمان هى عصور النظر العقلى »

ويقول « چون كارل فلوجل »

«إن المعرفة والذكاء يعينان كثيراً فى إقرار المبادىء وفهمها . وهذا أمر هام جدا فى أداء الواجبات .. على أن أداء الواجبات يعتمد على عناصر وجدانية نزوعية ، قد تكون موجهة إلى هذه الغاية أو لا تكون . . ومع ذلك فثمة علاقة إيجابية بين المعرفة والذكاء من جهة وبين السلوك الخلقى من جهة أخرى . ولعل السبب فى ذلك أن المعرفة والذكاء يسهلان التنبؤ بالنتائج الكاملة للتصرفات ، واصطناع بُعد النظر الذى يهدى إلى حسن الخلق ، تبرره عموما نتائجه الطيبة » (٣)

وعلى هذا ، فإن القلب الذى يذكره القرآن ، والذى جعله الرسول الكريم « مفتيا » . . هو قلب يقظ واع ، يقوم إزاءه عقل عالم حكيم . . ولهذا كانت دعوة الإسلام إلى العلم والمعرفة ، وإلى التفقه فى الدين ، دعوة

---

(١) تجديد التفكير الدينى الإسلامى : ص ٧ .

(٢) المصدر السابق ص ٦ .

(٣) الانسان والأخلاق والمجتمع ص ٤٠ .

حارة جادة ، ليستنير العقل ، وليستقى القلب من فيض هذه المعرفة،ما تندى به المشاعر ، ويتفتح به الوجدان !

هذا القلب هو الذى جعله الإسلام فيصلا فى قضايا الخير والشر ، وحكما فيما هو معروف أو منكر .

فى هذا القلب يتربى الضمير ، وفى الضمير يقوم الوازع . فإذا كان فى الإنسان قلب ، وتربى فى هذا القلب ضمير ، وأثمر هذا الضمير وازعا ، ضمن الإنسان وجود قوة مستبصرة فى كيانه ، تتهدى به إلى الخير ، وتقوم على توجيهه،ودفعه إلى شطآن السلامة والأمن .

* * *

فما حاجة الإنسان إذن ـ مع هذا القلب ـ إلى من يقول لى : إن الصدق كذا ، وإن العدل كذا ، وإن الأمانة كذا ... ما حاجة الإنسان إلى من يصف له هذه المعانى ويضبط حدودها ـ إذا كان فى إمكانه أن يذوقها ذوقا ، ويستشعرها استشعارا ؟

وإن حرص الإسلام على استعمال هذا الجهاز ـ القلب ـ لا يتحقق لو أنه عمد إلى إحالة قضايا الخير والشر كلها إلى العقل ، وساقها إليه فى أحكام المنطق ، ورسوم الفلسفة ، فى هذا تعطيل للقلب بتحويل اختصاصاته إلى جهة غير مختصة . ثم هو فى الوقت نفسه شغل للعقل بما ليس من شأنه ، وفى هذا ما فيه من إدخال الاضطراب على الكيان الإنسانى كله .

لقد اعتبر الإسلام قضايا الخير والشر من الأمور المسلم بها ، والمتعارف عليها بين العقلاء الراشدين من الناس .. ولهذا جعل الإسلام المعروف جامعا لكل ماهو خير ، والمنكر جامعا لكل ما هو شر ..

يقول الله سبحانه وتعالى مجملا رسالة النبي الكريم فى هذا المحتوى الذى تضمنه هاتين الكلمتين : المعروف والمنكر :

«يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر . . ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث » (١) ويقول سبحانه وتعالى مبينا منهج الهداة الراشدين فى المجتمع الإسلامى :«ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير . ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (٢)... وذكر ما خص الله سبحانه وتعالى به هذه الأمة من فضل وكرامة فقال : كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله » (٣) .

فالمعروف ما تعرفه العقول السليمة وترضى به ، والمنكر ما تنكره وتنفر منه ، يقول ابن تيمية : « إن أعدل الأقوال : أن الأفعال مشتملة على أوصاف تقتضى حسنها ووجوبها ، وتقتضى قبحها وتحريمها » . وأن ذلك قد يعلم بالعقل ، لكن الله لا يعذب أحدا إلا بعد بلوغ الرسالة» (٤) ..

ولا شك أن الإسلام بهذا الصنيع يجعل للانسان قيمة فى هذا الوجود ، ويجعل له سلطانا على مجريات الأمور فى الحياة ، يرى الخير بنفسه ، ويقدره بحسابه . ويرى الشر بنفسه كذلك ويقدره بحسابه أيضا ، وأن الشرائع السماوية إنما جاءت لتؤكد له مبادىء الخير التى عرفها واطمأن إليها ، واترفع عنده كل شبهة فيما لم يتضح له خيره أو شره من الأمور ، ولتجعل لأعماله ثمرة مرجوة ، إن خيرا فخير وإن شرا فشر .

والإنسان بهذا التقدير إنسان ذو أهلية تستوجب محاسبته على تصرفاته . إذ

---

(١) سورة الأعراف آية : ١٥٧
(٢) « آل عمران : ١٠٤
(٣) سورة آل عمران : ١٠٩
(٤) النبوات لابن تيمية : ١٦٣

كان بما ركب فيه من قوى واعية مبصرة قادرا على تقييم الأعمال ووزنها بميزان الخير والشر والحسن والقبيح . . « بل الإنسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره »(١) أى أن فى كيانه ما أودع الله من قوى يدرك بها الأمور ، ويميز بين الخير والشر منها ، وبين النافع والضار فيها ، ولو أقام لنفسه المعاذير وتعلل بالأسباب والمقادير ، فإن ذلك لا يقوم حجة له تسقط بها المسئولية عنه ، وتعطل بها آثار قوة « البصيرة » التى أودعها الله فيه !

* * *

ونظرة الإسلام هذه تلتقى مع أحدث النظريات الأخلاقية التى تجعل إلى الفرد تقييم الأخلاق ووزنها بميزان ذاتيته :

يقول الفيلسوف « ريبو » إن قوام قيمة الأشياء هو رغائبنا وأذواقنا ، وأن فكرة القيمة من خلق الوجدان « القلب »(٢) .

وقد أشرنا من قبل إلى رأى الفيلسوف الأمريكى « تومس بين » الذى يقول : إن الطبيعة وهى مسيرة بالقوانين التى استنها الله الذى يريد بخلقه خيرا ، والإنسان جزء من الخالق من جهة ، وشبيه بالخالق من جهة أخرى ـ من أجل هذا لزم أن يكون الإنسان ـ فى حال كماله ـ مسيرا بقوانين أخلاقه نحو خيره ، فكما أن للطبيعة قوانينها ، فكذلك للإنسان قانونه ، وقانونه هو قانون الأخلاق »(٣) . . ولكن الإسلام لا يترك الإنسان إلى نفسه ومدركاته، بل يرفع له معالم الهدى ، ويدله عليها ، ويرصد له الثواب على الأعمال الصالحة، ويتوعده بالعقاب على السيء من الأفعال ،

---

(١) سورة القيامة : ١٤

(٢) من كتاب الفلسفة والأخلاق عندبن الخطيب ص ٣٧ (مطبوعات معهد مولاى الحسن بتطون ــ مراكش

(٣) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٤٣ .

وبهذا يحمل الإنسان مأنوساً بقوة عالية تهديه ، وتسدد خطاه . . فهو وإن كان ذا عقل وقلب ، وذا بصيرة ونظر ، إلا أنه ـ مع هذا ـ واقع تحت عناية الله ، بما يحمل إليه رسل الله من آيات الحق والهدى . . وليس هذا شأن الرسالة الإسلامية وحدها ، بل هو شأن جميع الرسالات السماوية فى احترامها لمقررات الجماعة فى الأخلاق ، وتزكيتها للمعروف عندها . واستنكارها للمنكر فيها !

يقول سبحانه وتعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ، ليبين لهم الذى اختلفوا فيه »(١) .

ويقول ـ سبحانه ـ مخاطباً النبى الكريم :

« وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه »(٢)

ويفهم من هذا أن الرسول لا يبين كل شىء من أمور الحياة — صغيرها وكبيرها ، ظاهرها وخفيها ـ وهذا طبيعى ، حيث أن هناك أمورا ظاهرة لا تحتاج إلى بيان . . يعرفها الناس أو ينكرونها بفطرتهم ، وهذه الأمور هى أكثر شئون الحياة الدائرة بين الناس . .

أما القليل من هذه الشئون ، فهى التى من شأن الرسل أن يقولوا كلمة الفصل فيها . . إنها ليست معروفة مقبولة عند كل الناس ، وليست منكورة مرفوضة عند كل الناس . . بل إنها متنازعة بينهم ، يعرفها بعضهم وينكرها بعض ، ويقبل عليها فريق ويزور عنها فريق . . مثل هذه الأمور لا بد أن يحتكم فيها إلى جهة عليا ، جهة محايدة ، تريد خير الناس جميعا ، ومصلحة الناس جميعا ، ذات سلطان لا يحد ، من خرج عليها سلطت عليه أولياءها فى الدنيا . وأخذته بالعذاب الشديد فى الآخرة ! !

---

(١) سورة : النحل ٦٤ .
(٢) » » النحل آية : ٦٤ .

انظر !

نقول إن الشريعة الإسلامية حرمت الخمر ، وحرمت عبادة الأصنام ووأد البنات ، وحرمت الزنا ، والسرقة ، والقتل ، والربا والميسر .. وغير ذلك مما اشتمل عليه دستور الإسلام من محرمات .. وهذا حق لا شك فيه ، ولكن من الحق أيضا أن نقرر بأن هذه الأمور كانت منكرة ـ قبل الإسلام ـ عند كثير من الناس ، قد عافتها أنفسهم ، وأنكرتها عقولهم .

وهل تظن أن هذه القبائح ، كانت يوما موضع الرضا الإجماعى ، عند العرب الجاهليين .. بله الإنسانية كلها ؟ كلا .

وإن الذى لاشك فيه ، هو أن كل منكر من هذه المنكرات ، قد أنكره كثير من العقلاء وإن كانوا قلة فى الناس .. وأما الكثرة التى عاشت فى هذا المنكر وقارفته ، فلاشك أيضا فى أن كثيراً من أفرادها كان ينكرها بقلبه وعقله ، وإن كان يأتيها بعمله ، لأنه لم يجد من يرشد ويهدى ، ويقوّم ويربى ! أو لم يجد المعين الذى يعينه على دفع شهواته . فإذا جاء الدين ليقول للناس كلمة السماء فى هذه المنكرات — وهذا بيان لما اختلفوا فيه — لم يستطع أحد أن يقول فى قرارة نفسه ، غير ما تقول به السماء ، وإن وقف به الكبر والعناد موقف الجاحد المكذب : «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم . ظلما وعلوا » (١)

يقول الشهرستانى :

« ومن العرب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، وينتظر النبوّة ، وكانت لهم سنن وشرائع .. من هؤلاء . «زيد بن عمرو بن نفيل» ، الذى قيل إنه كان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : أيها الناس ، هلموا إلى ، فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى » . وسمع يوما أمية بن أبى الصلت ينشد :

---

(١) سورة : النمل : آية ١٤ .

كل دين يوم القيامة عند الله م إلا دينَ الحنيفة زور

فقال له صدقت !

وممن كان يعتقد التوحيد ويؤمن بيوم الحساب «قسّ بن ساعدة الإيادى» ومنهم عامر بن الظرِب العدوانى ، وكان يقول : إنى ما رأيت شيئا قط خَلقَ نفسه ، ولا جائيا إلا ذاهبا ، ولو كان يميت الناس الداء لأحياهم الدواء » !! .

وكان منهم من قد حرم الخمر فى الجاهلية ، مثل قيس بن عاصم التميمى ، وفيها يقول :

وجدت الخمر جامحة وفيها خصال تفضح الرجل الكريما
فلا والله أشربها حياتى ولا أدعو لها أبدا نديما
ولا أعطى بها ثمنا حياتى ولا أشفى بها أبدا سقيما
فإن الخمر تفضح شاربيها وتجْشِمهم بها أمراً عظيما
إذا دارت حُميّاها تعلت طوالع تُسفِه الرجل الحليما

وممن حرم الخمر أيضا صفوان بن أمية بن محرث الكنانى ، وعفيف بن معد يكرب الكندى ، وقد حرم الزنا أيضاً . يقول عفيف :

وتركت شرب الراح وهى أثيرة والمومسات، وترك ذلك أشرف
وعففت عنه يا أميم ، تكرما وكذلك يفعل ذو الحجى المتعفف

وممن حرم الخمر كذلك مقيس بن قيس السهمى ، وكان قد سكر فجعل يخط ببوله ويقول : نخلة أو بعير(١) !! فلما أفاق أخبر بذلك فحرمها وقال :

رأيت الخمر طيبة وفيها خصال كلها دنس ذميم
فلا والله أشربها حياتى طوالَ الدهر ما طلع النجوم

(١) أى يتمنى ذلك .

وممن كان يؤمن بالخالق تعالى، وبخلق آدم عليه السلام، عبدٌ لطابخة بن ثعلب بن وبرة من قضاعة.

ومن هؤلاء زهير بن أبى سلمى .. كان يمر بالعضاة(١)وقد أورقت بعد يبس فيقول: «لولا أن تسبنى العرب لآمنت بن أحياك بعد يبس .. سيحي العظام وهى رميم». . إن الخروج على الإلف الموروث هو الذى كان يمسك بهذه الرذائل فى المجتمع، وخاصة لدى العقلاء الراشدين من الناس.

وكان بعض العرب إذ حضره الموت قال لولده: ادفنوا معى راحلتى حتى أحشر عليها، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلى، قال «جريبة بن الأشيم الأسدى – فى الجاهلية – وقد حضره الموت:

يا سعد: إما أهلكن فإننى ... أوصيك، إن أخا الوصاة الأقرب
لا تتركن أباك يعثر راجلا ... فى الحشر، يصرع لليدين وينكب
ولعل لى مما تركت مطيةً ... فى القبر، أركبها إذ قيل لنا اركبوا

وقال محمد بن السائب الكلبى: كانت العرب فى جاهليتها تحرم أشياء نزل القرآن بتحريمها، كانوا لا ينكحون الأمهات، ولا البنات، ولا الخالات ولا العمات، وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين أو يَخلف على امرأة أبيه، وكانوا يسمون من فعل ذلك «الضَّيزَنْ»، وكانوا يطلقون – المرأة – ثلاثا على التفرقة.

وكانوا يحجون البيت ويعتمرون، ويُحرمون.

وكانوا يطوفون بالبيت، ويمسحون الحجر، ويسعون بين الصفا والمروة، وكانوا يحرّمون الأشهر الحرم، فلا يغزون ولا يقاتلون فيها.

وكانوا يغتسلون من الجنابة، ويغسّلون موتاهم (٢).

---

(١) العضاة. شجر ذو شوك، ترعاه الإبل.

(٢) انظر الملل والنحل للشهرستانى ص ٢٩٥ وما بعدها – الجزء الثالث.

ويقول الشهرستانى أيضاً :

وشبهات العرب كانت مقصورة على هاتين الشبهتين : إحداهما ، إنكار البعث .. بعث الأجساد . والثانية ، جحد البعث .. بعث الرسل(١).

فإذا قلنا إن القرآن الكريم حرم الخمر أو الربا أو الزنا ، أو القتل أو السرقة .. وغير ذلك من المنكرات .. فذلك حق ، ومن الحق أيضاً أن نقول: إن الإسلام بهذا التجريم، إنما بين خلافا كان قائما بين الناس بشأنها .. بين العقلاء الذين أنكروها ، وبين السفهاء الذير عكفوا عليها .. وأنه بهذا البيان قوّى جبهة الهداة الراشدين ، وحسم كل شك كان قائما فى نفوسهم منها ..حيث قالت السماء كلمة الفصل فيها .

نستطيع إذن أن نقول إن الإنسان ـ بقلبه ـ يستطيع أن يضبط ميزان الخير والشر ، وأن يفرق بينهما تفرقة واضحة ، فالحلال بين والحرام بين ، ولكن الذى يعمّى على الإنسان طريقه فى الاستدلال عليهما ؛ هو الميل مع أهواء النفس ، والاستجابة لرغباتها .

فلسفة الخير والشر فى الاسلام :

لماذا وجد الشر ؟

هذا سؤال قام فى أذهان الناس ، وخلق فيهم مشاعر متضاربة من الكفر ، والتشكك ، والتشاؤم ... كما كان مثارا لجدل عنيف ، وصرع حاد بين الفلاسفة ورجال الدين من جهة ، ثم بين الفلاسفة أنفسهم من جهة أخرى ، ولا يزال هذا الصراع قائما ، ولا تزال الحرب مشبوبة الأوار ، فى عقول الفلاسفة منذ بدأ هذا الصراع إلى اليوم !

الشر موجود .. هذه قضية مسلم بها عند الجميع .. أما لماذا وجد ؟ وما

(١) أنظر الملل والنحل للشهرستاني ص ٦١ الجزء الثالث .

حكمة وجوده؟ وهلا محضت الحياة للخير وخلصت من الشر . . ؟ فهذا هو الذي يدور حوله الخلاف ، ويكثر فيه الجدل .

وقد تجنب الإسلام منذ قام إيقاظ هذه الفتنة ، فلم يطرق بابها من أية جهة ، ولم يشر إليها من قريب أو من بعيد . . والحكمة فى هذا الصنيع ظاهرة .. إذ لا جدوى من أن يقيم الإسلام لوجود الشر علة أو عللا .. إنه موجود وكفى : « وحسبك من شر سماعه » . . . والحزم كله ، فى توقيه ودفعه ، والخلاص منه .

إنه لمن السفاهة الغليظة ، والخسران المبين ، أن يرى الإنسان حيوانا يريد أن ينقض عليه ويفترسه ، أو نارا تعلق بملابسه ، أو مطرا ينهمر على رأسه ، ثم لا يطلب للنجاة مطلبا ، ويستغرق فى تأملات سخيفة ليجيب على هذا السؤال : ما هذا الشر ؟ ولم كان ؟ لم يرد الإسلام أن يسوق أتباعه إلى هذه المواقف الخاسرة .. بل صرفهم عنها صرفا ، وخلى بينهم وبين الحياة بخيرها وشرها ، وبعد أن أراهم منازل الخير وثمراته ، وأطمعهم فيه ، ودعاهم إليه ، ثم أراهم مزالق الشر وحسراته وخوفهم منه ، وتوعدهم على الاتصال به ! ! أليس ذلك هو الطريق القاصد ، والنهج المستقيم ، فى تقويم الأخلاق وتربية النفوس ؟ لقد كان ذلك هو طريق الإسلام ، وكان ذلك هو موقفه حيال هذه القضية .. حتى إذا اتصل المسلمون بالأمم المجاورة ، وعرفوا شيئا من فلسفة اليونان والهند وشيئا من معتقدات الفرس . . تحركت فى عقولهم هذه الفتنة « الخالدة » لماذا وجد الشر ؟

هنا استجابت بعض العقول الإسلامية لخوض هذه المعركة .. فدخلها من دخلها منهم بقلب المسلم وعقل الفيلسوف ، وكانوا فريقين : فريق المعتزلة ، وفريق الفلاسفة . . أما أهل السنة فقد لزموا حدود الكتاب والسنة ، لم يتجاوزوا ظاهر نصوصهما . .

الفتنة تتوالد :

وما أن فتح المسلمون - معتزلة وفلاسفة - باب القول فى الشر .. حتى وجدوا أنفسهم فى فتنة تتمخض كل يوم عن مولود جديد . !

لم خلق الشر ؟ وهل هو من صنع الخالق ؟ وكيف والخالق خير ؟ فهل يخلق الشر ؟ وإذا خلقه .. فهل يعاقب عليه ؟ وإذا عاقب عليه فعلى أى وجه يقع هـذا العقاب ؟ ألأن العبد فعله اختيارا دون إرادة سابقة ؟ وكيف يفعل العبد شيئا لا يقع فى علم الله ولا يخضع لإرادته ؟ وإذ كان فعل العبد واقعا تحت إرادة الله .. فالعبد مجبر ، فكيف يجبر على شىء ثم يعاقب عليه .؟ . إن ذلك ينافى صفة العدل التى اتصف الله بها ! وإذن فهل لله صفات ؟ ما .. صفات الله ؟ . أهى عين الذات ؟ فلا معنى لها إذن ؟ أم هى غير الذات ؟ فهى ذات أخرى مع ذات الله ؟ وإذا كانت ذاتا فهل هى قديمة ؟ والله قديم ، ولا ينبغى أن يكون قديمان ؟ وإذا كانت حادثة ، فالله غنى عن الحادثات ! وإذن فما الله ؟ ما هو ؟؟ وما صلته بالوجود ؟ وهل هو حالٌّ فى الوجود أم خارج عنه ؟ .. وهكذا يجتمع منهج متكامل للفلسفة الإلهية عند متكلمى المسلمين وفلاسفتهم !

والذى يعنينا هنا هو أن نقرر أن متكلمى المسلمين وفلاسفتهم لم يتنكروا للدين ، بل استصحبوه معهم فى جولاتهم ، وأقاموا الدليل العقلى إلى جانب الدليل النقلى فى كل هذه المباحث التى عرضوا لها .. ولكن كان لكل فريق منهجه :

أما المتكلمون ، فيأخذون القضية أولا من الكتاب والسنة ، ثم يقيمون عليها الأدلة العقلية التى هى فى الواقع تفسير لمنطوق النص أو مفهومه .

وأما الفلاسفة فعلى عكس هذا .. يستجمعون العلل والفروض ليقيموا منها قضية من القضايا ، التى ينتجها مفهوم النص القرآنى أو منطوقه !

يقول ابن خلدون : « فموضوع علم الكلام عند أهله ، إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع ، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد(١) » ويقول : « ونظر الفيلسوف فى الإلهيات إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته — أى أنه يتقبل نتائج النظر العقلى أيا كانت ـ ملحدة أو مؤمنة — ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد(٢) » . . ثم يقول : « ولقد اختلطت الطريقتان عند المتأخرين ، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر(٣) » .

وطبيعى أن يلتقى الفلاسفة المسلمون مع المتكلمين ، إذ لم يستطع هؤلاء الفلاسفة أن يتخلفوا عن عقيدتهم الإسلامية التى رسخت وتوكدت ، فكان سلطان هذه العقيدة قائما فى نفوسهم وهم يعالجون قضايا الفلسفة . . إنهم لم يدخلوا الفلسفة إلا ليخدموا الدين ، وليجدوا فى مجالها ما يؤكد صدق العقيدة الإسلامية ، ويدفع عنها ضلال المضللين .

ولهذا ، فإن الفلاسفة الذين عرفهم الإسلام كابن سينا ، وابن رشد ، والفارابى ، والغزالى ، ولسان الدين بن الخطيب، وغيرهم ـ هم فى الواقع فقهاء، ومتكلمون ، وفلاسفة ، بل منهم من جمع هذه الصفات وضم إليها التصوف .. كالغزالى .

ولهذا أيضاً فإننا حين نطلب رأى هؤلاء الفلاسفة فى أية قضية من قضايا العقيدة أو الشريعة نراهم يحومون دائما حول المقررات الدينية ، ويتخذون من النص الشرعى وجها يقابلون به المقررات الفلسفية ، ويؤيدونها به ا

(١) مقدمة بن خلدون — « علم الكلام » ص ٤٤١ .
(٢) » » » » »
(٣) » » » » »

وقد نظر هؤلاء الفلاسفية والمتكلمون فى موضوعنا ، هذا : لم خلق الشر ؟ فكانت نظراتهم متقاربة فيما بينهم ، كما أنها كانت قريبة مما يقول به فقهاء المسلمين الذين أرادوا أن يناظروا الفلاسفة كابن تيمية وتلميـــذه ابن المقيم !

«فابن سينا» وهو شيخ فلاسفة المسلمين يكاد يتفق مع «ابن القيم» فى تعليله لوجود الشر فى هذا العالم . . أو بمعنى أصح أن ابن القيم هو الذى وقع على رأى من سينا ، فأقره واعتبره من وجهة النظر الإسلامية رأيا يعوّل عليه ويقال به ... إذ أن ابن سينا توفى سنة (٤٢٨ هـ) بينما أن ابن القيم توفى سنة (٥٧١ هـ) وإذا كان الرأيان متقاربين ـ فى هذه القضية ـ فالمرجح أن اللاحق قد تأثر بالسابق ، أو نقل عنه .

رأى ابن سينا :

يرى ابن سينا أن القضاء ، هو علم الله المتعلق بالكل ، على النظام الأكمل الذى يكون فى الوجود ، وأن القدر هو إفاضة الكائنات على حسب ما فى علمه ، فالكل صادر عن الله ، ومعلول له ، وكل ذلك بقضاء وقدر ، لا محيص عنه ولا مخلص منه .

وإذا كان الأمر كذلك ، فكيف يتفق أن يكون هذا العالم فائضا عن الله وهو مفعم بالشرور ، والله خير محض ؟

هذه هى المشكلة !!

يجيب ابن سينا على هذا الاعتراض . . فيقول :

« لنبحث أولا معنى الشر ، ليسهل علينا بعـــد ذلك أن نجيب على ما يُعترض به . .

« الواقع أننا إذا نظرنا إلى كلمة شر ، نجد أن الناس يطلقونها على أشياء متعددة منها : أمور عدمية كالموت والجهل ، لأن أضدادها ، وهى الحياة

والعلم مؤثرة محبوبة . . ومنها أمور وجودية ، وهذه أصناف كثيرة . . فمنها ما يحبس الأشياء عن كمالها ، وذلك كالبرد الذى يحول بين الثمار و بين النضج ، ومنها الأفعال المذمومة ، كالظلم والزنا مثلا ، ومنها الأخلاق الرذيلة ، وهى الهيئات الراسخة فى النفس التى تحول بين الناس و بين الكمال ، ومنها الآلام التى تحرم الإنسان الراحة، وتجعله شقيا فى الحياة » .

وبعد أن يستعرض ابن سينا أنواع الشرور ويكشف عنها على تلك الصورة، يأخذ فى مناقشة القضية مناقشة كاشفة . . فيقول :

« هذه هى أغلب ما يطلق عليها أنها شر . . فهل هى من حيث أنها شر لها وجود ذاتى ؟ »

وهنا يجيب عليها،واحداً واحداً . . يقول :

« فالأمور العدمية كالموت مثلا : من الظاهر أنها لا وجود لها، بل هى عدم وجود (١) وأما ما حال عن الكمال كالبرد،فهى من حيث هى ليست شراً ، بل هو بمقتضى علته من كمال الوجود، وإنما صار شراً نسبة إلى الثمار، لحيلولته دون كمالها ، فالشر عارض له ، والشر فى الحقيقة هو فقدان الثمار ما يجب أن يكون لها من الكمال ، فالشر هنا أمر عدمى . .

«وكذلك الأفعال المذمومة ، كالظلم والزنا ، فإنهما من حيث هما معلولان للقوتين : الغضبية والشهوية ، ليسا بشر على الإطلاق ، فإن الظلم من حيث ذاته ، ومن حيث هو مقتضى للقوة الغضبية ـ كمال لهذه القوة ، وكذلك الزنا بالنسبة للقوة الشهوية ، وإنما عرض لها الشر بالقياس إلى غيرها . فالظلم شر بالقياس إلى المظلوم(٢) ، والزنا شر بالقياس إلى ما يجب أن تكون

---

(١) لأن الموت صفة سلوب ، والصفات السلبية لا يحس بها أحد . . وهل يشعر الحى بالموت!

(٢) وهو شر للظالم أيضاً إذ استعمل قوته فى غير ما كان يجب أن توجه إليه فيما ينفعه كدفع عدو من إنسان أو حيوان .

عليه السياسة المدنية فى الأمة ، فالشر فيهما عائد إلى فقدان المظلوم والسياسة المدنية ما يجب أن يكون لهما من الكمال . . فهى أمور عدمية .

وكذلك الأخلاق الردية والآلام، ليست شراً من حيث هى إدراكات، ومن حيث هى أمور وجودية فى نفسها ، ومن حيث صدورها عن علتها ، وإنما هى شر بالقياس إلى النفس التى فقدت كمالها وما يجب أن تتحلى به من الملكات الفاضلة ، وإلى المريض المتألم الذى فقد راحته بسببها ، فالشر فى هذه ليس إلا عدم كمال النفس ، وعدم راحة المريض . وهى أمور عدمية »

ثم يعود « ابن سينا » فيجمل هذا التفصيل فى وجوه الشر والجهات التى يضاف إليها .. فيقول « فالشر من حيث ذاته أمر لا وجود له ، وإنما هو أمر يعرض للأشياء التى يكون وجودها عن علتها خيرا فى الوجود .

« أو الشر فى ذاته ليس إلا عدم وجود، أو عدم كمال لموجود، من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو مؤثَّر عنده .

« والشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد شخصية (١) معينة ، وأما فى نفسها . وبالنسبة لما يجب أن يكون عليه الكل من النظام فلا شر أصلا .

« فالخير مقتضىً بالذات ، والشر مقتضى بالعرض.

« والأصل فى الوجود أن يكون خيرا ، وإنما يعرض له الشر لأشياء خارجة عن ذاته » (٢)

هذا هو رأى فيلسوف الإسلام الرئيس « ابن سينا » ومنه نرى أنه يؤمن بأن هذا الوجود خير لأنه ،صادر عن إله حكيم ، والحكيم لا يصدر عنه إلا الخير ، وأما ما يبدو فى ظاهر الحياة من شرور ، فهى فى أصلها خير ، ولكن اتصالها ببعض الأشياء يجعل منها شرا ، ولكنه شر إضافى بالنسبة

---

(١) أى أن الشر حين يقع على فرد قد يكون فى الوقت ذاته خيرا لكثير من الأفراد

(٢) الملل والنحل للشهرستانى (هامش ص ١٥٣) جزء ٣

للغير الذى لابسه أو اتصل به ، وهو محصور فى حيز هذا الغير أو الأغيار التى يلابسها ويتصل بها ، وأما وراء ذلك فهو خير يؤدى وظيفته فى كمال الوجود وحسن نظامه .

رأى ابن القيم :

وننظر فى رأى « ابن القيم » فنراه يقرر رأى ابن سينا ويقره .. لأنه رأى ينزه الخالق عن النقص ، ويفرده بالكمال المطلق .

يقول ابن القيم :

« فالأمور التى يقال هى شرور ، إما أن تكون أمورا عدمية ، أو أمورا وجودية .

« فإن كانت عدمية . . فإنها إما أن تكون عدما لأمور ضرورية للشىء فى وجوده . . أو ضرورية له فى دوام وجوده وبقائه ، أو ضرورية له فى كماله .

« وإما أن تكون غير ضرورية له ، لا فى وجوده ، ولا بقائه ، ولا كماله ، وإن كان وجودها خيرا من عدمها .

« فهذه أربعة أقسام :

فالأول كالإحساس والحركة للحيوان (هى ضرورية له فى وجوده) .

والثانى : كقوة الاغتذاء والنمو للحيوان المغتذى النامى (هى ضرورية له فى دوام وجوده)

والثالث : كصحته — أى الحيوان — وسمعه ، وبصره ، وقوته ، (هى ضرورية له فى كمال وجوده)

والرابع : كالعلم بدقائق المعلومات التى العلم بها خير من الجهل (هى غير ضرورية له) .

وأما الأمور الوجودية فوجود كل ما يضاد الحياة والبقاء والكمال ،

كالأمراض وأسبابها ، والآلام وأسبابها ، والموانع الوجودية التى تمنع حصول الخير ووصوله إلى المحل القابل له، المستعد لحصوله ، كالمواد الردية المانعة من وصول الغذاء إلى أعضاء البدن ، وانتفاعها به ، وكالعقائد الباطلة ، والإرادات الفاسدة المانعة لحصول أضدادها للقلب . »

وأنت ترى أن ابن القيم يأخذ مأخذ الفلاسفة والمناطقة فى التقسيم والتفريع . .

ما علينـــا . .

يقول بعد هذا ، وهو المهم فى موضوعنا :

« إذا عرف هذا ، فالشر بالذات هو عدم ما هو ضرورى للشيء فى وجوده ، أو بقائه ، أو كماله .. ولهذا العدم لوازم من شر أيضا .. فإن عدم العلم والعدل يلزمهما من الجهل والظلم ما هو شرور وجودية ، وعدم الصحة والاعتدال يلزمهما من الألم والضرر ما هو شر وجودى .

« وأما عدم الأمور المستغنى عنها ، كعدم الغنى المفرط ، والعلوم التى لا يضر الجهل بها ، فليس بشر فى الحقيقة ، ولا وجودها سببا للشر ، فالعلم من حيث هو علم ، والغنى من حيث هو غنى ، لم يوضع سبباً للشر ، وإنما يترتب الشر من عدم صفة تقتضى الخير ، كعدم العفة والصبر والعدل فى حق الغنى ، فيحدث الشر له فى غناه بعدم هذه الصفات ، وكذلك عدم الحكمة ووضع الشيء فى موضعه وعدم إرادة الحكمة فى حق صاحب العلم ، يوجب ترتب الشر له على ذلك .

« فظهر أن الشر لم يترتب إلا على عدم ، وإلا فالموجود من حيث وجوده لا يكون شراً ولا سبباً للشر .

ثم يقول :

فالأمور الوجودية ليست شرورا بالذات بل بالعرض ... فإنك لا تجد

شيئا من الأفعال التى هى شر إلا وهى كمال بالنسبة إلى أمور .. وجهة الشر فيه بالنسبة إلى أمور أخر .

« مثال ذلك ، أن الظلم يصدر عن قوة تطلب الغلبة والقهر ، وهى القوة الغضبية التى كمالها بالغلبة ، ولهذا خلقت ، فليس فى ترتب أثرها عليها شر ، من حيث وجوده ، بل الشر عدم ترتب أثرها عليها البتة . فتكون ضعيفة عاجزة مقهورة . . وإنما الشر الوجودى الحاصل شر إضافى بالنسبة للمظلوم بفوات نفسه أو ماله أو تصرفه ، وبالنسبة إلى الظالم لا من حيث الغلبة والاستيلاء ، ولكن من حيث وضع الغلبة والقهر والاستيلاء فى غير موضعه ، فعدل به عن محله إلى غير محله ، ولو استعمل قوة الغضب فى قهر المؤذى الباغى من الحيوانات الناطقة والبهيمية لكان ذلك خيرا ، ومثال ذلك : ماء جار فى نهر إلى أرض يسقيها وينفعها ، فكماله فى جريانه حتى يصل إليها ، فإذا عدل به عن مجراه وطريقه إلى أرض يضرها ويخرب دورها ، كان الشر فى العدول به عما أعد له . وعدم وصوله إليه .

« وكذلك النار ، كمالها فى إحراقها ، فإذا أحرقت ما ينبغى إحراقه فهو خير ، وإن صادفت مالا ينبغى إحراقه فأفسدته ، فهو شر إضافى بالنسبة إلى المحل المعين .

« وكذلك القتل مثلا .. هو استعمال الآلة القاطعة فى تفريق أوصال البدن . . فقدرة الإنسان على استعمال الآلة خير ، وكون الآلة قابلة للتأثير خير ، وكون المحل قابلا كذلك خير وإنما الشر نسبي إضافى ، وهو وضع هذا التأثير فى غير موضعه ، والعدول به عن المحل المؤذى إلى غيره ، وهذا بالنسبة إلى الفاعل — أى القاتل — وأما بالنسبة إلى المفعول ، فهو شر إضافى أيضا ، وهو ما حصل له من التألم ، ومافاته من الحياة . وقد يكون ذلك خيرا له من جهة أخرى ، وخيرا لغيره

وكذلك الوطء ، فإن قوة الفاعل وقبول المحل كمال ، ولكن الشر فى العدول به عن المحل الذى يليق به إلى محل لا يحسن ولا يليق .

« وهكذا .. حركات اللسان ، وحركات الجوارح ، كلها جارية على هذا المجرى .

فظهر أن دخول الشر فى الأمور الوجودية ، إنما هو بالنسبة والإضافة ، لا أنها من حيث وجودها وذواتها شر »(١)

إن «ابن القيم» يقرر نفس النظرية التى قال بها ابن سينا فى «طبيعة الشر» ، كلاهما يرى أن الشر لا ذاتية له ، وإنما هو شرارات تتولد من الخير فى احتكاكه بالخير ، وهذه الشرارات المتولدة ليست شرا فى ذاتها ، وإنما هى شر بالإضافة إلى أحد الطرفين المتصادمين أو كلاهما معاً ، أما فى مجرى النظام العام للوجود فلا يبدو للشر وجه .

والفلسفة الحديثة تلتقى مع هذه النظرة التى رآها بعض مفكرى الإسلام فى الخير والشر .. فالفيلسوف الأمريكى « هيجل »(٢) يقول : « إن الأفراد الجزئية التى نراها فى الطبيعة المحسوسة من حولنا ؛ إن هى إلا صورة تبدت فيها روح كانت فى بداية أمرها مطلقة من قيود المكان والزمان ... ثم أعلنت تلك الروح عن نفسها فى الطبيعة وكائناتها ، إعلانا كان فى بداية أمره مقتصرا على درجة دنيا من اللاشعور ، ثم صعدت على درجات من التطور حتى عادت فاستيقظت شعورا ووعيا فى الإنسان .. »

وإذن فكل شىء فى الوجود هو تلك الروح المطلقة ، أو ذلك العقل المطلق ، قد عبر عن نفسه على هذه الصورة أو تلك كما يعبر الشاعر عن نفسه فى قصائد مختلفة ، تتفاوت فى درجة الكمال ، لكنها على تفاوتها تفصح عن نفس قائلها .

---

(١) من كتاب شفاء العليل لابن قيم الجوزية ص ٢٠٠ وما بعدها

(٢) عاش بن سنتى : ١٧٧ ـ ١٨٣١م

ثم يقول : « فالكون بشتى أجزائه نسق متصل ، كل جزء من أجزائه مرتبط بسائر الأجزاء ، وإن بدا أمام العين منفصلا مستقلا قائما بذاته . .

ثم يقول : « إن حصر الانتباه فى كل كائن جزئى واحد على أنه وحدة مستقلة بذاتها ، قد يوهم الرائى أن الكون ينطوى على اضداد ، حين يرى فى جنبات الكون من الحقائق الجزئية ما يعاند بعضها بعضا ، لكن هذه الأضداد سرعان ما تتبين لنا أنها فى حقيقة الأمر أجزاء من كل متناسق إذا ما علونا بالنظر إليها بحيث رأينا كل ضد منها — لا هو جزئى مستقل قائم وحده — بل رأيناه فى صلاته بغيره ، فعندئذ يتبين فى جلاء ، أن كل جزء موجود من أجل الكل وبسببه . ولكن على الرغم من أن الأجزاء كلها ضرورية لابد من وجودها ، فإنها تقف إزاء بعضها موقف التفاوت ، ضعة ورفعة فى سلم التطور والترقى »(١)

ومن هذا نرى أن « هيجل » يقرر ما سبق أن قرره مفكرو الإسلام من عدم ذاتية الشر ، وأن ما يبدو شرا إنما هو خير فى النظام العام للكون .

نظرة الإسلام إلى الشر :

هذه هى « فكرة » الشر فى النظرة الفلسفية الإسلامية ، وعند بعض الفلاسفة المحدثين ، وهذا النظرة لا تعنى بها الشريعة — كما قلنا — ولا تقف عندها !

إن الشريعة توجه كل اهتمامها إلى مجاهدة الشر — الذى يعيش فى الناس فعلا — ومحاولة التغلب عليه ، والانتصار للخير ، والانحياز إلى جانبه ، فذلك هو الجدير بالإنسان ، من حيث هو إنسان يحترم عقله ، ويستهدى قلبه ، ومن حيث هو كائن اجتماعى يعيش فى المجتمع الإنسانى ،

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٦٥ .

ومن خيره وخير الجماعة أن يجعل نفسه عضوا فى هذا الجسد الكبير ، يهنأ بهناءته ، ويشقى بشقائه !

إن الإسلام لا يضع الشر فى مجال العدم بالنسبة للخير ، بل يراه كيانا قائما بذاته إزاء الخير .. إن للشر ذاتية قائمة فى الحياة .. وعلى الناس أن يأخذوا حذرهم منه ، وأن يعملوا له حسابه فى موازنة الأمور التى تعرض لهم ..

لقد حاول كثير من مفكرى الإسلام أن يهونوا من شأن الشر ، وأن يجعلوا وجوده فى الحياة شيئا عارضا يجى فى ثنايا الخير .. وكأنهم أرادوا بهذا أن يبرءوا صنع الله من هذا النقص الذى يلحق بالوجود ، إذا قيل إن الشر قد نجم فيه !

وهذا دفاع غير موفق ، لأنه ينكر أمرا واقعا يعيش بين الناس .. وهو الشر ..

وكان خيرا من هذا الدفاع أن يعترفوا بالشر ، ولكنه شر لا يرتفع إلى أكثر من ضرورات الحياة .. الحياة ،الإنسانية التى يعتبر الشر فيها عنصرا من العناصر العاملة فى دفع عجلة الحياة ودوران دولاب العمل فيها .. إن الشر أشبه بالتيار السالب فى الكهرباء ، به تتم الدائرة الكهربية ، حين يتصل بالتيار الموجب ، لتظهر القوة الكهربية ، وتبرز آثارها .

يقول الجاحظ : « اعلم أن المصلحة فى ابتداء أمر الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر ، والضار بالنافع ، والمكروه بالسار ، والضعة بالرفعة ، والكثرة بالقلة .. ولو كان الشر صرفا هلك الخلق ، أو كان الخير محضا سقطت المحنة ، وتعطلت أسباب الفكرة ، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة ، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز ، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ، ولم يكن علم ، ولا يعرف باب التدبير ، ولا دفع المضرة ،

ولا اجتلاب المنفعة ، ولا صبر على مكروه ، ولا شكر على محبوب ، ولا تفاضل فى جانب ، ولا تنافس فى درجة ، وبطلت فرحة الظفر ، وعزة الغلبة ، ولم يكن على ظهرها محق يجد عز الحق ، ومبطل يجد ذل الباطل ، وموفق يجد برد اليقين . . ولم تكن للنفوس آمال ، ولم تتشعبها الأطماع»(١)

ويقول الجاحظ فى موضع آخر :

«ولو استقرت الأمور لبطل التمييز والتكليف ، وإذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة ، ولو كان ذلك لبطلت ثمرة التوكل على الله تعالى واليقين بأنه الوَزَر والحافظ والكافى والرافع »(٢)

لأن التوكل معناه الاستعانة بالله . ولا حاجة إلى هذه الاستعانة عند استواء الأمور ، وعدم التفاضل بينها . .

فالجاحظ يكشف عن الدور الذى يؤديه التفاوت بين الأمور ، فى امتداد مجال التنافس بين الناس . . إن هذا التخالف بين الأشياء فى منازل الخير والشر هو الذى يملأ كل فراغ فى الحياة ، ويفسح لكل إنسان مكانا فى قافلة الوجود ، حسب استعداده ونزعاته . . وهكذا تتحرك الحياة كلها فى آفاقها الصاعدة والنازلة على السواء !

والذى ينظر إلى الحياة نظرة جانبية فردية ، يرى هذا التفاوت والتخالف بين أوضاع الناس . . فيرى قمما عالية ، بينما يرى سفوحا ومنحدرات ، ولكنه إذا نظر إلى الحياة نظرة عامة شاملة لم ير إلا وحدة منتظمة لا نجود فيها ولا منحدرات . . كالذى ينظر من طائرة محلقة فى آفاق السماء إلى مدينة واسعة الأرجاء . . إنه يرى دورها وقصورها ، وأكواخها وناطحات سحبها فى مستوى واحد . . لا فرق بين الأكواخ والقصور !!

---

(١) الحيوان للجاحظ جزء / ٢ ص ١٩٥

(٢) الحيوان جزء أول ص ٩٦

يقول الفيلسوف الأمريكى : بوردن باركر باون : إن أفراد الناس يؤثر بعضهم فى بعض ، وقد يعارض بعضهم بعضا .. لكن هذا التضاد بينهم، وهذا الانفصال والتجزؤ، يذوب كله فى عنصر واحد يحتويهم جميعا ، وما قد يبدو فى عالم الجزئيات تضادا إن هو فى حقيقة الأمر إلا اتساق ، لو نظر إليه من أعلى نظرة ترى تفصيلات الوجود كلها واحدة فى كلٍّ واحد »(١).

فهذا الفهم للحياة لا ينكر وجود الشر وذاتيته فى واقع الحياة الإنسانية، إنه شر يعيش فى الناس ومع الناس .. إنه زرع ينبت فى أرض البشر .. وبه يعرف الخير . وبالخير والشر يتعامل الناس . وتتفرق بهم مذاهب العمل ..

إن حواسنا ، ومشاعرنا ، ومداركنا مضبوطة على مستوى هذا الوجود الأرضى الذى نعيش فيه .. والتفاوت بين الأشياء إنما هو مما يقتضيه وجودنا ، وتولده حاجاتنا ، وتحققه مدركاتنا وحواسنا ..

يقول الجاحظ : « وأظنك ممن يرى الطاووس أكرم على الله من الغراب ، وأن الغزال أحب إلى الله من الذئب ، فإنما هذه أمور فرقها الله تعالى فى عيون الناس ، وميزها فى طبائع العباد ، فجعل بعضها أقرب بهم شبها ، وجعل بعضها إنسيا ، وجعل بعضها وحشيا ، وبعضها عادياً وبعضها قاتلا ..

وكذلك الدرّة والخرزة ، والتمرة والجمرة .. فلا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل !

« وللأمور حكم ظاهر للحواس ، وحكم باطن للعقول ، والعقل هو الحجة .. وقد علمنا أن خزنة النار من الملائكة ليسوا بدون خزنة الجنة ،

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٠٨

وأن ملك الموت ليس دون ملك السحاب ، وإن أتانا بالغيث ، وجلب الحياة(١) » .

وبمثل هذا القول يقول ابن خلدون ـ حاكيا عن القائلين بوحدة الوجود ـ : « إن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء فى الألوان ، من أن وجودها مشروط بالضوء ، فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة ، وكذا عندهم الموجودات المحسوسة ، كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى . بل الموجودات المعقولة والمتوهمة أيضاً مشروطة بوجود المدرك العقلى ، فإذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشرى ، فلو فرضنا عدم المدرك البشرى جملة لم يكن هناك تفصيل للوجود ، بل هو بسيط واحد ، فالحر والبرد ، والصلابة واللين ، بل والأرض والماء والنار والسماء والكواكب إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لها ، لما جعل فى المدرك من التفصيل الذى ليس فى الموجودات ، وإنما هو فى المدارك فقط ، فإذا فقدت المدارك المفصلة فلا تفصيل(٢) » .

والذى يعنينا من هذا الكلام أن الموجودات إنما تتكيف على حسب مدركاتنا ، أو بمعنى أصح أننا نكيف الموجودات حسب ما تصل إليه حواسنا ومدركاتنا . .

ونحن فى واقعنا نرى الخير ونرى الشر ، ونتعامل بهما ، ونقدر أمورنا على أن فيها الخير وفيها الشر . . فذلك هو الذى يشهد به الواقع الذى نعيش فيه !

المجتمع والأخلاق فى نظر الإسلام :

وإذا كان الإسلام قد جعل معيار الأخلاق وتقويمها إلى بصيرة

---

(١) الحيوان جزء أول ص ١٩٧ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٤٦ .

الإنسان ، يحتكم فيها إلى قلبه ، ويرجع فيها إلى ضميره ، فإنه لم يغفل عن الجانب الضعيف فى الإنسان ، ذلك الجانب الذى تهب من جهته الأهواء الذاتية ، والشهوات الشخصية ، فتثير الاضطراب فى كيان الإنسان ، وتنذر بالهلاك الذى يتهدد سفينته الضاربة فى محيط الحياة ! ففى كيان الإنسان نفس أمارة بالسوء ، ورغبات نزاعة إلى الهوى .

لهذا كانت تعاليم الإسلام موجهة إلى تقوية هذا الجانب الضعيف فى الإنسان ، ودعمه بكل ما يضمن للإنسان الأمن والسلامة من هذا الجانب لو اتبع وصايا الشريعة وعمل بها . . ومما جاء به الإسلام فى هذا :

أولا : أنه جعل الخير خيراً لذاته ، والشر شراً لذاته ، ولم يعن بالتصورات الذهنية لطبيعة الخير والشر . . وإنما نظر إليهما على أنهما كائنان قائمان فى الحياة — يشعر بهما المرء ويجد آثارهما فى نفسه . . فالنار إذ يستدفىء بها خير ، والنار إذ تحرقه شر . . إنها خير وخير محض فى حال ، وشر وشر محض فى حال ! . . هذا جانب من الخير يراه الإنسان فى الأشياء حين يقيسها إلى نفسه ، ويحكم عليها بما تقتضيه مصلحته . . ومثل هذا الجانب من الخير ، جانب الشر ، الذى يراه الإنسان فى الأشياء ، حين يأخذها بمعياره الشخصى الذاتى أيضاً .

ولا تحسبن أن الإسلام يجعل الخير والشر محصوراً فى دائرة الإنسان الذاتية وفى الجانب الحسى من هذه الدائرة ، أى جانب اللذة والألم . . كلا . . فهذا جانب لا ينكره فى تقييم الخير والشر ، لأنه قائم فى الحياة ، لا يستطيع الناس الانفصال عنه ، ولكن الإسلام فوق هذا — يعلو بهذا الإحساس ، فيرتفع به عن الجانب المادى إلى جانب الروح ، فلا يصبح مقياس اللذة والألم هو الجسم ومطالبه ، وإنما الروح هو الذى يجب أن يوكل إليه تقييم الأشياء ، حسب ما فيها من لذة أو ألم يمس النفس فتسعد به أو تشقى !.

ومن هنا دعا الإسلام أتباعه إلى الإيثار والتضحية باللذات العاجلة طلبا لما عند الله من ثواب عظيم ونعيم مقيم . . يقول سبحانه وتعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسوّمة والأنعام والحرث . ذلك متاع الحياة الدنيا . . . »(١) هذه هي الحياة في أدنى مستوياتها . . وهذه هي مطالب الإنسان في أنزل درجاته . . ولكن في الحياة مستويات فوق هذا المستوى ، وفي الإنسان أشواق إلى منازل أرفع من هذا المنزلة وأسمى .. أشواق إلى العالم الروحي ، تدعوه إلى التسامى عن هذه الشهوات والتعفف عنها . .

والدين هو الذي يُذْكى هذا الشوق ويقويه بما يفتح للإنسان من آمال فيما وراء هذه الحياة ، وبما يرصد له من الجزاء الحسن للعمل الحسن في الآخرة . . وننظر إلى الآية السابقة : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة ، والخيل المسومة ، والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا . . والله عنده حسن المآب » ، فنجد في ختام الآية ، القيمة الحقيقة لهذه الشهوات ، وأنها ليست شيئاً إلى جانب ما عند الله في الآخرة « والله عنده حسن المآب » ثم تجيء الآية التالية هكذا : « قل أؤنبئكم بخير من ذلكم ؟ للذين اتقوا عند ربهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ، وأزواج مطهرة ، ورضوان من الله ، والله بصير بالعباد »فهي تشرح هذا المآب الحسن عندالله ، وأنه جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وأزواج مطهرة ، ورضوان من الله . . فإلى هذا المطلب ينبغي أن يتجه الإنسان ، ولهذا المطلب ينبغي أن يعمل .

ثانيا : كشف الإسلام للناس عن كثير من وجوه الخير والشر ، إذ نص على كثير من الأمور اعتبرها خيرا ، ودعا الناس إليها وأمرهم بها ، ووعدهم الجزاء الحسن عليها ، كالصدق ، والصبر ، وبر الوالدين ،

(١) سورة آل عمران /١٤

والإحسان إلى الناس بالقول والعمل ، والوفاء بالعهد ، وأداء الأمانات إلى أهلها ، والحكم بالعدل . . وكثير غير هذا . . قال تعالى : « يأيها الذين آمنوا اتقوا الله ، وكونوا مع الصادقين » وقال : « وبشر الصابرين، الذين إذا أصابتهم مصيبة ، قالوا إنا لله ، وإنا إليه راجعون » ، وقال « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » ، وقال : الذين ينفقون فى السراء والضراء والكاظمين الغيظ ، والعافين عن الناس، والله يحب المحسنين » وقال فى مقام المدح « والموفون بعهدهم إذا عاهدوا » وقال . « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها . وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » . وهناك أمور منكرة، كشف الإسلام عنها ، وشنع عليها ، ونهى عنها ، وتوعد بالعقاب مقترفيها . . كالقتل ، والسرقة ، والخمر ، والميسر ، والربا ، والزنا ، والكذب ، وشهادة الزور ، والغيبة ، والنميمة ، والغش ، والظلم ، والبغى ، والعدوان . وأكل أموال الناس بالباطل . . وكثير غير هذا ، وفى هذا القرآن الكريم ، وفى السنة المطهرة شواهد كثيرة للنهى عنها ، كقوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق » ، وقوله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، وقوله : « إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » ، وقوله : « ولا تقربوا الزنا ، إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا » . . وهكذا .

ولا شك أن الإسلام إذ يعدد وجوه الخير ووجوه الشر ، فإنما ليؤكد ما يعرفه العقل ويقره من هذه الوجوه كلها . . وبهذا تلتقى فى قلب المسلم كلمة السماء . ومنطق العقل، وواقع الحياة .

الثواب والعقاب :

قلنا إن الإسلام يعترف بالخير وبالشر معا ، ويدعو أتباعه إلى الخير ، وينهاهم الشر، ويقيم منهجه التربوى على هذا الاعتبار .

ولكى تثمر هذه التربية وتؤتى أكلها ، كان لابد أن يحاسب الناس على أعمالهم ، فينال كل جزاء ماعمل . . . « ليجزى الذين أساءوا بما عملوا ، ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى » .

إن الثواب والعقاب هو الذى يجعل للأمر وللنهى قيمة واضحة الأثر فى حياة الناس . . إن ذلك هو الامتحان الذى يرون فيه أعمالهم ، ويلقون فيه جزاء ماعملوا : « يومئذ يصدر الناس أشتاتا ليُروْا أعمالهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ! » .

إن ثواب المحسن وعقاب المسىء أمر لاينكره عقل . . فإن الحياة كلها تدور على هذا المبدأ . فمن جد وجد ، ومن زرع حصد ، ومن أهمل أو قصر ، فلا يلومن إلا نفسه ! !

لااعتراض إذن على أن يحاسب الناس ، وأن ينال كل جزاء عمله ، فيثاب المحسن ، ويعاقب المسىء . . وأن يدخل المحسنون جنات تجرى من تحتها الأنهار ، وأن يساق المجرمون إلى عذاب السعير !

ولكن فتنة القول بالقضاء والقدر فتحت للكثير من الناس باب الاعتراض على الله ، ومهدت لهم طريق الاحتجاج عليه . . وكان لقائل أن يقول : ماذنبى ؟ إنك لو شئت لجعلتنى من عبادك الصالحين ، وليسرت لى طريق الأعمال الصالحة ووفقتنى لها ؟ إنك عادل . . . فكيف تقدرنى على المعصية ثم تحاسبنى عليها ؟

ولقد سبق « إبليس » ـ لعنه الله ـ إلى هذا القول ، فكان أول من اعترض على خالقه حين عصى أمر ربه ، ولم يسجد لآدم ، فقال : رب، فبما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض ، ولأغوينهم أجمعين ! » .

وتلك حجة باطلة ، لا تدفع عن الإنسان سوء مايعمل ، ولا تخليه من المسئولية عن جرائمه . فهكذا يحاسب فى الدنيا ، وهكذا تأخذه قوانين

الأرض ، دون أن تحدثه نفسه بالاحتجاج عليها بالقدر ، فلم يكون القدر حجته عند الله ؟ إن كل إنسان يحس من نفسه أنه هو الفاعل لكل ما يعمل، وأنه لم يعمل إلا بوحي إرادته . .

إن الذي لا يؤمن بالله أحسن حالا ـ في هذا الموقف ـ من أولئك الذين يؤمنون بالله ثم يلقون إليه كل آثامهم ومخازيهم ، بل إنهم ليترخصون في المآثم ويعدونها طاعات لأنها ـ في وهمهم ـ تحقيق لما أراد الله وقدر . . أما هذا الذي لا يؤمن بالله ، ـ وإن كان في ضلال مبين ـ إلا أنه سيعتصم بعقله ، فلا يستبيح ما استباحوا من منكرات ، وقد ينشرح صدره ـ يوما ـ للإيمان ؛ فيؤمن، وليس معه هذه الفلسفة المريضة المهلكة !

ما هكذا يكون شأن المؤمنين بالله حقا ، ولا هكذا يكون الإيمان . . إن المؤمن الحق ، يجد في الطاعات ، ويتحرى الأعمال التي ترضي ربه ، ويتقي المحرمات لأنها مسخطة لله . . هكذا يكون تفكير المؤمن ، وهكذا تكون نيته وعمله ، فإن هدى إلى خير شكر ، وإن وقع منه شر ندم واستغفر . .

وسنرى في مبحث القضاء والقدر أن ذلك هو سبيل المؤمنين ، وأن دعوة الإسلامية قائمة على أن يعمل الناس بما أمر الله به ، وأن يجتنبوا ما نهى الله عنه ، غير ناظرين إلى القدر ، إلا للعظة والعبرة ، وإلا للصبر على البلاء ، والحمد على النعماء .

* * *

الباب الثالث

القضاء والقدر

الله والإنسان :

موضوع القضاء والقدر لا يعتبر مشكلة ، إلا إذا نظر إليه من جانبين معاً : جانب يتصل بالله ، وجانب يتصل بالإنسان .

فإذا قلنا إن الإنسان مخير، كان معنى هذا أنه مطلق من كل سلطان ، وأن ليس بينه وبين الله ، أو بينه وبين أية قوة أخرى ، علاقة تحد من مجرى حياته ، أو تؤثر فى تصرفاته . . ومن ثم فلا مجال للنظر فى القضاء والقدر ، حيث خرج الإنسان عن دائرة المؤثرات، التى تجعل للقضاء والقدر شأنا معه.

وإذا قلنا إن الإنسان مجبر ، كان معنى هذا أن شيئا ماوراء الإنسان يملى عليه ، ويؤثر فى إرادته ، أو يعطل من مشيئته . . وهنا تبدو الصلة واضحة بين الإنسان وبين القضاء والقدر . . صلة تظهر آثارها فى تصرفات الإنسان ، وفى موقفه حيال كل أمر يعرض له . . !

مشكلة الوجود :

وبين الجبر والاختيار عاشت الإنسانية حائرة، مضطربة، قلقة .. تقول بالاختيار ، وتحلم به ، وتتمناه . . ولكن الواقع يفجعها بما يلغى هذا الاختيار ، ويعطل وجوده ، وإذا هى ريشة فى مهب الرياح تسوقها الأقدار حيث تشاء !..

وتقول بالجبر ، فلا يصدقها الواقع الذى تعيش فيه ، والذى ترى على جنباته آثار تفكيرها ، وثمار عزمها وتصميمها !

فلا هى فى الاختيار المطلق ، ولا هى فى الجبر المطلق ، إنها تعيش متأرجحة بينهما . . هى فى اختيار وفى جبر معا . . ذلك مايشعر به كل فرد بمفرده ، وتشعر به الإنسانية فى مجموعها . . . وذلك من الجلاء بحيث لا ينكره منكر ، أو يجادل فيه مجادل .

ولكن القدْر الذى فى الإنسان من جبر أو اختيار هو الذى يضع الأمر موضع الخفاء والحيرة ، ويقع من الناس موقعاً يثير الجدل والخلاف . .

كم فى الإنسان من اختيار ؟ وكم فيه من جبر ؟ لا أحد يدرى . . فتلك مسألة تختلف بين إنسان وإنسان ، بل إنها تختلف فى الإنسان نفسه حسب كل حالة يواجهها ، وحسب الظروف المحيطة به ، والأحوال المسيطرة عليه .

فمثلا : الأمور التى توافق الإنسان . وتتحقق بها رغباته ، يكون جانب الاختيار فيه معها أقوى ، لأنه مقبل عليها بكل كيانه ، متجه نحوها فى غير مهل ، ويكاد هنا يختفى جانب الجبر ، ويبدو الإنسان وكأنه حر طليق ، قد حقق مادعته إليه نفسه ، ورضيه تفكيره !!

وعلى عكس هذا ،الأمور التى لا تلتقى مع رغبات الإنسان ، ولا تدخل فى دائرة أشواقه ، فإنه إذا أقبل عليها أقبل متكرها ، وإذا فعلها فعلها بدافع آخر غريب عن مشاعره ، بعيد عن رغباته . . وهنا يبدو جانب الجبر واضحا ، وكأن الانسان ولا اختيار له !!

فحياة الإنسان ،بل حياة الإنسانية كلها ،قسمة مشاعة بين هاتين القوتين : الجبر والاختيار ، والإنسان دائماً يعيش فى تلك التيارات المتدافعة التى يقف فيها متردداً بين أن يفعل أو يترك ، بين أن يستجيب لهواه أو يخضع لدعوة الحكمة والعقل ، بين أن يرضى نوازع نفسه ، أو يرضى جانب الحق والخير . . بين أن يكون شيطانا أو أن يكون إنسانا ! !

فإذا ما قضى الإنسان من أمر وطره أشرك معه القضاء والقدر فى الحساب ، وجعل هذا الأمر إليهما ، أو جعله قسمة بينه وبينهما ، إن أراد أن يكون عادلا !

حسابنا مع القضاء والقدر :

وهيهات أن يكون فى الناس إنسان لا يذكر القضاء والقدر فيما يستقبل أو يستدبر من شئون الحياة . . . فإذا أخطأ أو أصاب ، وإذا أحسن أو أساء ، وإذ نجح أو أخفق ، وإذا أصابه خير أو مسه ضر — ذكر القضاء والقدر ، وأضاف إليهما كثيرا مما وقع له . . . وأغلب ما يضاف هنا إلى القضاء والقدر التصرفات الخاطئة ، والنتائج السيئة ، ليقيم الإنسان لنفسه عذرا ، وليجد لتقصيره حجة ! وهذا من سوء الرأى ، وانحلال العزم .

وعاجز الرأى مضياع لفرصته   حتى إذا فات أمر عاتب القدرا

فنحن أكثر ما نذكر القضاء والقدر فى أدبار الأمور التى تفلت من أيدينا عن عجز وتقصير ، لا عن سعى ، وعمل ، وتدبير !

وحسن" أن يذكر الإنسان القضاء والقدر حين يأخذ فى الأسباب الصحيحة ، ويسعى لها سعيها ، ثم يقع المكروه الذى لم يكن ينتظره .. حسن أن يعزى الإنسان نفسه بهذا العزاء الجميل ، فذلك معناه الإيمان بالله والرضاء بقضائه وقدره . . أما ما ليس بالحسن ، فهو هذا العجز الذى يعيش فى الإنسان ، ثم يلد له هذا العجز مواليد شؤم .. من الضياع ، والذلة .

ما القضاء ؟

لم يذكر لفظ « القضاء » فى القرآن الكريم ، وإنما ذكرت مشتقاته فى آيات كثيرة ، فذكر فى صورة فعل كقوله : « فقضاهن سبع سموات فى يومين (١) » ، وقوله : « والله يقضى بالحق ، والذين يدعون من دونه

(١) سورة فصلت . ١٢ .

لا يقضون بشيء »(١) . كذلك ورد من لفظ القضاء اسم المفعول فى قوله تعالى : « وكان أمرا مقضيا »(٢) واسم الفاعل فى قوله سبحانه : فاقض ما أنت قاض(٣) » .

والذى ينظر فى هذه الآيات يجد تقاربا واضحا بين مشتقات « القضاء » وأنها تدور جميعها حول معنى واحد ، هو الفصل والحسم فى الأمر ، وأن قضاء الأمر معناه انجازه وحسمه .

وقد ذكر « القرطبي » فى تفسيره :

أن « القضاء » : يكون بمعنى الأمر ، كقوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » .

ويكون بمعنى الخلق ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات فى يومين »

ويكون بمعنى الحكم ، كقوله تعالى : « فاقض ما أنت قاض » .

ويكون بمعنى الفراغ ، كقوله تعالى: قضى الأمر الذى فيه تستفتيان »(٤)

ويكون بمعنى الإرادة ، كقوله تعالى . « إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون »(٥)

ويكون بمعنى العهد ، كقوله تعالى : وما كنت بجانب الغربى إذ قضينا إلى موسى الأمر »(٦)

والذى ينظر فى المعانى التى ذكرها القرطبي للقضاء ، يرى أنها جميعاً

---

(١) سورة غافر ٢٠ .
(٢) سورة مريم ٢١ .
(٣) سورة طه ٧٢ .
(٤) سورة يوسف ٤١
(٥) سورة آل عمران ٤٧
(٦) تفسير القرطبي جزء ١٠ ص ٢٣٧

تنزع منزعا واحدا ، وتلتقى عند معنى واحد ، هو الفصل ، أو الحسم ، أو الإنجاز .

فالأمر ، والخلق ، والحكم ، والفراغ ، والإرادة ، والعهد .. كلها تنبيء عن حسم الأمر وإنجازه ..

فأمر الله لا يقع إلا ومعه الحسم والإنجاز ، وكذلك خلقه ، وحكمه وإرادته ، وعهده ، كلها تقع فى حسم وإنجاز .

ما القدر ؟ : ورد القدر فى القرآن الكريم ، مصدرا ، وفعلا .

قال تعالى : « إنا أنزلناه فى ليلة القدر » ، وقال : « إنا كل شيء خلقناه بقدر » وقال : فقدرنا فنعم القادرون » وقال . (وقدّر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) .

ومعنى (القدر) التقدير ، ووضع الشيء فى موضعه المناسب له .

عن عكرمة ، عن الضحاك ، قال فى قوله تعالى : (وقدر فى أقواتها) أى أرزاق أهلها ، وما يصلح لمعاشهم من التجارات ، والأشجار ، والمنافع . فى كل بلدة ما لم يجعله فى الأخرى (١) .

من ذلك نرى أن القضاء أخص من القدر ، بمعنى أن دائرة القدر أشمل وأعم ، فالقدر تدبير ، والقضاء حكم .. القدر تصميم ، والقضاء تنفيذ .

يقول الإمام الغزالى :

القدر : اسم لما صدر مقدرا عن فعل القادر .

والقضاء : هو الخلق .

والفرق بين القضاء والقدر : أن القدر أعم ، والقضاء أخص .

فتدبير الأوليات قدر .

وسوق تلك الأقدار بمقاديرها وهيآتها إلى مقتضياتها هو القضاء .

(١) تفسير القرطبي جزء ١٥ / ٣٤٣ .

فالقدر : إذن تقدير الأمر بدأ

والقضاء : فصل ذلك الأمر وقطعه ، كما يقال : « قضى القاضى(١) »

أما الفيلسوف ابن سينا ، فيرى عكس هذا . . يرى القضاء أعم من القدر ... يقول :

القضاء : هو علم الله المتعلق بالكل على النظام الأكمل الذى يكون فى الوجود .

والقدر : هو إفاضة الكائنات على حسب مافى علمه ، فالكل صادر عن الله ، ومعلول له ، وكل ذلك بقضاء وقدر(٢) » .

ونحن نميل إلى رأى الغزالى الذى يرى القدر أعم ، والقضاء أخص ، لأن آيات الكتاب الكريم توحى بهذا الفهم لكل من القضاء والقدر .

ونستطيع أن نتصور — مجرد تصور — إن صح فهمنا هذا — أن القدر هو الأسباب التى أودعها الله سبحانه فى المخلوقات بحيث لو جرت الأسباب إلى غاياتها لنتج عنها مسبباتها التى تلازمها ، والتى لا تتخلف أبدا . . فالنار سبب الضوء والدفء والإحراق . فإذا أوقدت النار أخرجت ضوءاً ، وأعطت دفئا ، وأحرقت ماتتصل به من الأشياء التى أودع فيها من الأسباب مايجعلها قابلة للاحتراق .

والماء ينبت الزرع ، ويروى الظمأ ، فإذا نزل بأرض ألقى فيها بذر ، كان من شأن الأرض والبذر والماء أن يخرجا نباتا ، إذا لم تكن الأرض قد فسدت أسبابها والبذرة قد فسد تكوينها .

فى كل شىء قدر ، أى أسباب ، وكيفيات تنتج مسببات إذا تلاقت أسبابها بأسباب لأشياء أخرى .

---

(١) فرائد اللآلى من رسائل الغزالى ص ١٥٦

(٢) الملل والنحل جزء ٣ . ص ١٥٣ « هامش »

تلك الأسباب المودعة فى الأشياء هى القدر .

والمسببات التى تحدث من تلاقى الأسباب بعضها ببعض هى القضاء .

فإذا تلاقت الأسباب فتوافقت أو تدافعت فهى فى دائرة القدر .. أما ماوقع عن هذا اللقاء ـ فى توافقه أو تدافعه ـ من مسببات فهو القضاء .

هل يرد القضاء ؟ :

إن دائرة القضاء ـ كما ترى ـ تضم الأمور التى تمت أسباب نفاذها ، وتهيأت مسبباتها لتأخذ وضعها فى الوجود .. سهم خرج من مجال انطلاقه، وهيهات أن يرد !!

ولنا على هذا دليل نأخذه من قول الرسول الكريم : «لا يرد القضاء إلا الدعاء .. وإن الدعاء ليلقى القضاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » .

ومعنى قول الرسول الكريم : « لا يرد القضاء إلا الدعاء » أن ليس للقضاء مرد إلا باب واحد هو باب الدعاء الذى شاءت رحمة الله بعباده أن يكون الدعاء مركب نجاة لهم ، ودرع وقاية من قضائه .

وانظر فى قول الرسول الكريم : « وإن الدعاء ليلقى القضاء فيعتلجان إلى يوم القيامة » . انظر كيف يعتلج القضاء والدعاء ، وكيف يتعاركان ويتصارعان إلى يوم القيامة ـ تجد أن القضاء قد دخل فى دائرة التنفيذ فعلا ، وكان يبلغ غايته ، ويصيب هدفه ، ولكن الدعاء التقى به ، فأوقف التنفيذ ، ولم يبطل الحكم .. إن الحكم فى طريقه إلى التنفيذ ، ولكنه طريق طويل ، يظل سهم القضاء سائرا فيه إلى يوم القيامة . إن الدعاء مسلط عليه ، وموكل به ، لا يدعه يصل إلى الهدف وإن كان آخذا طريقه إليه ـ إنه لطف من ألطاف الله بعباده ، وباب واسع من أبواب رحمته وفضله وكرمه . ولهذا كان مما يدعو به المؤمنون هذا الدعاء المأثور : اللهم إنا لا نسألك

رد القضاء بل نسألك اللطف فيه » ـ فإن رد القضاء لا يكون ، وإنما الذى يكون هو اللطف فى تنفيذه ، ومن اللطف أن تبطىء حركة هذا السهم المنطلق فلا يصل ، أو يصل ضعيفا خافتا!!

ولعمر بن الخطاب رضى الله عنـــه موقف فرق فيه بين القضاء والقدر ، حين قال له أبو عبيدة فى طاعون عمواس : أفرارا من قضاء الله يا عمر ؟ ، فقال عمر : فرارا من قضاء الله إلى قدر الله ! »

ومعنى هـذا أن عمر يرى أن دائرة القدر أوسع ، وأن الأمر فيها لم يخرج من دائرة القدر إلى دائرة القضاء ، وهى دائرة التنفيذ ، فهو يفر من قضاء الله المتحرك إلى قدره الساكن !

وقد يفهم من هـذا أن بين قضاء الله وقدره منازعة فى اختصاصهما ، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فهما أمر من أمر الله ، وإرادة من إرادته ، وأمر الله واحد ، وإرادته واحدة .. ولـكن عقولنا البشرية تأبى إلا أن تصوغ الأمور فى قوالب من المفاهيم التى نتلقاها من وجودنا المادى الذى نعيش فيه .

ومع هذا فإنه لا بأس من أن نفهم هذا الفهم الذى يتفق مع طبيعتنا البشرية ، ويوافق تفـكيرنا ، ويحقق لنا إدراكا نتصرف بمقتضاه ونعمل فى حدوده .

وإذن فلا بأس من أن نقول قضاء الله ، وقدر الله ، كما نقول علم الله وإرادة الله ، وقدرة الله .. فالله سبحانه وتعالى ذات واحدة لها الكمال المطلق، ولـكننا ـ نحن البشر ـ نرى الله فى صفات الـكمال كلها ، وقد جاءت الشريعة بالأوصاف المناسبة لذات الله كى يستقيم فهمنا لذاته عز وجل.

هل يدفع القـدر ؟

قلنا إن القدر هو الأسباب المودعة فى طبائع الأشياء ، والسبب وحده

لا أثر له ، وإنما يعطى أثاره ، ويكشف عن وجوده عند تحريكه بأسباب أخرى.

وهذه الأسباب بعضها طبيعي يجـــرى على ما ركب فى الأشياء من خصائص ، وبعضها غير طبيعى تتدخل فيه إرادة الإنسان فتنحرف به عن طبيعته أو تجريه على ماطبع عليه !

فالبذرة مثلا من شأنها أن تنبت إذا وضعت فى أرض لينة وإذا سقيت بالماء ، عندئذ تكون أسبابها المودعة فيها وهى قوة الإنبات قد تحركت بالأسباب المودعة فى الأرض المنداة بالماء ، فيحصل الإنبات ـ ولكن لو وضعت هذه البذرة فى صخرة ، فإنها لا تنبت ، لأنه ليس فى الصخرة قوة للإنبات ، ومن ثم فليس فيها الأسباب التى تحرك البذرة ، أو بمعنى أدق تحرك الأسباب المودعة فى البذرة !!

إذن يمكن أن يدفع القدر بالقدر ، وتتلقى الأسباب بالأسباب .. فالنار إذا اتصلت بثوب الإنسان كانت سببا فى إحراق الثوب ، وقد تمتد إلى الجسم ، لأنها اشتعلت فى شيء قابل للاشتعال ، فتوافقت أسبابها مع أسبابه وتداعى بعضها إلى بعض ، ولكن يمكن أن نبحث عن أسباب تبطل أسباب الاشتعال فى النار كأن نلقى عليها الماء ، أو نمنع عنها الهواء فلا تأتى على الثوب ولا تصل إلى الجسم .. وبهذا ندفع أسبابا بأسباب وأقدارا بأقدار !!

ولكن هل الأسباب المودعة فى الأشياء تعطى دائما وفى كل حين مسببات لا تختلف ولا تتخلف أبداً ؟

هذا سؤال نحتاج فى الإجابة عليه إلى وقفة لتمحيص الآراء الكثيرة المختلفة حول هذا الموضوع .

الأسباب والمسببات :

فلقد اختلفت آراء الفلاسفة والمفكرين فى الأسباب ومسبباتها ...

واتسعت شقة الخلاف بينهم حتى بلغت درجة التضاد .. فبينما ينكر بعضهم التلازم بين السبب والمسبب ، إذ يقرر بعضهم حتمية هذا التلازم وعدم تخلفه فى حال أبدا .. بل إن بعضهم تمادى فى هذا فجعل الأسباب قوى عاقلة ، تعمل فى وعى وبصيرة ، وذلك حين رآها تعطى نتائجها دون أن تنحرف أو تضل .. وكان من هذا أن آمن كثير من هؤلاء بالطبيعة ، وعدوها كائنا عاقلا ، يحمل فى كيانه مقومات وجوده ، مستغنيا عن مدبر يدبر أمره ويقوم عليه .. ولا شك أن هذه النظرة إلى الطبيعة وأسرارها نظرة محدودة ، قصرت عن أن ترى القدرة التى تربط عوالم الموجودات كلها برباط محكم وثيق ، بحيث تجعل منها كيانا واحدا ، يجرى لغاية واحدة ، فى حكمة ونظـام !

ما معنى الأسباب ؟

والأسباب هى القوانين المودعة فى الأشياء ، والتى هى قوام كل شىء وخاصيته .. وهى كامنة فى ذواتها ، لا تظهر إلا إذا تلاقى شىء مع شىء ، عندئذ تتداعى الأسباب المتناسبة بين الشيئين أو الأشياء . وحينئذ يقع المسبب الناتج من اتصال الأسباب بعضها ببعض .

كل شىء فيه قوى كامنة .. هى قوام وجوده .. ولا يبرز من هذه القوى إلا ما يطلبه الحال الذى يكون عليه هذا الشىء .. فالماء مثلا يظل ماء محتفظاً بعناصر وجوده كما هى ، ولـكن إذا سلطت عليه قوة حرارية تبخر ، وتحول من سائل إلى بخار .. وإذا تسلطت قوة باردة جمد وصار ثلجا ، وتحول من سائل إلى جامد .. وهو يتشكل فى الأوانى حسب كل آنية ، فيأخذ أوضاعا مختلفة الأشكال .. مستطيلة ، أو مربعة ، أو مثلثة ، أو مستديرة حسب الإناء الذى يوضع .. وهو يطفو فوق الحجر ، على حين يغوص تحت الزيت .. وهكذا يأخذ فى كل حال الوضع المناسب الذى يستدعيه

الشىء الذى يتصل به ! ففى كل شىء أعداد لاحصر لها من القوى والأسباب الـكامنة التى لا تتحرك إلا بمحرك مناسب لها .

بين الأسباب والمسببات :

قلنا إن التلازم بين الأسباب والمسببات قد كان محل نظر الفلاسفة والمفـكرين .. فبينما يقول بعضهم بهذا التلازم الذى لا ينفك أبد بين الأسباب ومسبباتها ، إذ يقول آخرون : إن هذا التلازم غير لازم فى كل حال .

والقائلون بالتلازم بين الأسباب ومسبباتها يقيمون رأيهم هـذا على أمرين : أولا : ما تشهد به الخبرة ويصدقه العيان من اطراد الحوادث ذات الأسباب الموحدة .. فـكل سبب إذا برز للوجود أعطى النتيجة التى يعطيها فى كل حال إذا تهيأت له نفس الظروف فى كل حالة .. فالنار إذا اتصلت بالقطن أحرقته وصيرته رمادا .. ولا يمكن أن يحدث من كل من النار والقطن غير هذه النتيجة إذا التقيا على هذه الصورة ، فلا النار تتحول إلى شىء غير محرق ، ولا قطعة القطن تتحول إلى مادة غير قابلة للاحتراق إلا إذا دخل عليهما مؤثر من الخارج يغير من طبيعتهما ، أو يباعد بينهما .

وثانيا : نظام الله فى مخلوقاته يقتضى أن تتحرك الموجودات كلها فى حركة منتظمة لا تتغير أبداً . لأن التغير معناه حدوث خلل بها ، ومحال أن يلحق النظام الذى تبدعه يد الخلاق العليم خلل واضطراب .

القائلون بالتلازم بين السبب والمسبب :

وبهذا يقول كثير من الفلاسفة والحـكماء ، ورجال الدين . .

فالفيلسوف الأمريكى « تومس بين » يقول فى إيمان وثيق بقدرة الله وبإبداعه لما خلق :

« إن اطراد القوانين الطبيعية ليس هو طريقة الله فى تسييره لأجزاء الكون فحسب ! بل إن ما لا يدل على هذا الاطراد والنظام والاتساق لا يكون من صنع الله(١) » !!

وليس أبلغ ولا آكد من هذا القول فى تأكيد التلازم بين الأسباب والمسببات ، إنها قولة عالم خبر الطبيعة وعاش فيها ، وشهد عن قرب تفاعل الكائنات بعضها ببعض ، ووقع على أسرار صغى لها قلبه ، فكان هذا التسبيح بحمد الله فى صورة إقرار بقدرته وعظمته .

ومن القائلين بالترابط بين السبب والمسبب الفيلسوف المسلم « الكندى » فهو يرى أن كل ما يقع فى الكون مرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول(٢) .

وبمثل هذا يقول « الفارابى » حيث يرى : « أن الله هو علة وجود الأشياء » فهو الذى يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم الأبدى . . أما الأشياء ذاتها فإنما يؤثر بعضها فى بعض وفقا لقوانين نعرفها من التجربة » (٣) أما ابن « رشد » فيبسط القول فى تقدير الترابط بين الأسباب والمسببات ليدفع رأى الغزالى ، القائل بألا ضرورة لهذا الترابط ـ كما سنرى .

يقول ابن رشد : إن الجاحد لها ـ أى الأسباب الفاعلة ـ إما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما فى جنانه ، ومن ينفى ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لا بد له من فاعل . . وهذا محال لاشك

ثم يقول : أما أن هناك أسبابا يتم تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفا بنفسه لنا ، ومتأكدا لدنيا ، وهو يحتاج إلى فحص كثير .

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٤١

(٢) أهداف الفلسفة الاسلاميه ص ٤٤

(٣) المصدر السابق . ص ٥٣

أما أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهوله لنا فقط . »

والذى يريد أن يقرره ابن رشد هنا هو أن هناك ظواهر تبدو فى الوجود على غير المألوف ، تجىء بين الحين والحين ، فلا نعرف لها سببا مما اعتدنا ملاحظته فى خواص الأشياء ، فيقع فى تفكير بعض الناس أن قوة خارجة قد دخلت على مكان « الحادثة » أو الظاهرة وعطلت أسبابها أو أثرت فيها بزيادة أو نقصان !

ثم يقول :

« إن الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافا إلى سبب آخر إضافة لا تتناهى ، وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب ، كما فى حجر الطلق - حجر لا تؤثر فيه النار - ولهذا فليس بمؤكد أن النار إذا دنت من جسم حساس أحرقته حتما ، إذ لا يبعد أن يكون سبب آخر يمنع النار من التأثير ؛ ولكن هذا لا يسلبها صفة النار المحرقة . »

وأخيرا يكشف عن حجته فى القول بقيام الأسباب الفاعلة فى الأشياء فيسأل المنكرين : فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بها ؟ إذ لو لم يكن لكل موجود فعل يخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وإذا كان كذلك كانت كل الأشياء واحدا ، لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه ؛ وانفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه ارتفعت طبيعة الواحد وارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم »

وابن رشد مع قوله بذاتية الأسباب الفاعلة ، فإنه يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل ، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب

وقدرها، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته. إن الموجودات يفعل بعضها فى بعض ومن بعض، وإنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل. بل بفاعل من خارج، فعله شرط فى فعلها بل فى وجودها، فضلا عن فعلها»(١)

هذا، والفلسفة الحديثة تؤيد هـــذا الرأى القائل بفاعلية الأسباب وبالترابط بين الأسباب والمسببات، وما كان للفلسفة الحديثة أن تقول غير هذا، بعد هذا التقدم العلمى الذى أحرزه الإنسان فى كل مجال.. وليست القوانين التى استخدمها العلم فى كشف أسرار الطبيعة إلا من نسيج الأسباب وفاعليتها، فهذا الاطراد فى ظواهر الطبيعة هو الذى أتاح للعلماء وضع قوانين ثابتة لطبائع الأشياء، ولما تحدثه الأسباب من احتكاك بها، وبهذا أمكن تسخير الأشياء بمقتضى هذه القوانين، كما أمكن التنبؤ بما سيحدث قبل حدوثه، اعتمادا على معرفتنا السابقة بخواص الأشياء وبالآثار التى تحـدث عند تحريك أسبابها.

يقول الفيلسوف الأمريكى «تومس بين»

إن الاحتكام إلى الطبيعة هو خير معين لنا على فهم عالمنا الذى نعيش فيه.. وما الطبيعة إلا قوانينها التى فرضها الله على المادة لتسير بمقتضاها، وإن شئت فقـــل القوانين التى يحكم الله بها ملكوته.. فليس الاطراد فى حدوث الحوادث ـ الذى هو القوانين الطبيعية ـ من خلق العلم واختراعه، فالعلم لم يصنع شيئا، ولم يضف شيئا، إذ أن الطبيعة قائمة بنظامها واطرادها واتساقها، ومهمة العقل أن يعلن عنها.. وهل خلق «نيوتن» قانون الجاذبية من عدم؟ أم هو طريقة الله فى تسيير أجزاء الكون.. كانت قائمة، ثم انكشف عنها الغطاء(١)»!

---

(١) تهافت التهافت لابن رشد ص ١١٢ ومابعدها.

(٢) حياه الفكر فى العالم الجديد ص ٤٠

القائلون بعدم التلازم بين الأسباب والمسببات :

وحجة القائلين بعدم فاعلية الأسباب وارتباطها بالمسببات : أن نظام الكون قائم على الخلق المتجدد ، والإبداع الدائم ، وأنه لو كان هذا الترابط قائما بين الأسباب والمسببات بصفة لازمة لا انفكاك معها لما كان هناك مجال للابتكار والتجديد ولجرت الحياة على نهج واحد فى ركود بليد . . ولكن الواقع غير هذا ، فالحياة ولود لكل جديد ، تجىء كل يوم بما يروع ويعجب ، على غير مثال سبق !

ومن وجهة أخرى . . إن هذا التلازم الذى يقال به بين الأسباب والمسببات يعنى أن الخالق مقيد بنظام رتيب ، وليس له أن يخرج على النظام القائم بين الأسباب والمسببات !

ومن القائلين بهذا الرأى ـ عدم الترابط ـ الفيلسوف الأمريكى «سانتيانا» إذ يقرر : «ألا ضرورة ـ أى حتمية ـ فى العلاقة القائمة بين السبب والمسبب ، وألا يقين بأن القانون الطبيعى ثابت . . فليس لأية حادثة مبرر لوقوعها من حادثة أخرى ، أى أن الحادثة المعينة لاتقع لأن شبيها لها قد وقع ، أو لأن شيئا آخر غيرها قد حدث .. وليس هناك فى حكم العقل ما يمنع أن يقف هـــذا الاطراد الملحوظ فى وقوع الحوادث بحيث يجىء المستقبل فيقطع الشبه بالماضى ، لا بل إن هذا بعينه مايحدث ، ولولا ذلك لما كان هناك خلق جديد ولا تطور(١) » !!

وأنت ترى من هذا أن الفيلسوف لا ينفى العلاقة القائمة بين الأسباب والمسببات ، ولكنه ينفى الحتمية والاطراد اللازم ، وذلك ليكون هناك مجال للخلق والابتكار والتطور .

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ٢٥٦ .

رأى الغزالى :

وقد كان الغزالى من القائلين بهذا الرأى . . فهو ينفى التلازم بين الأسباب والمسببات تلازما دائما . . يقول :

« إن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا ، فليس بضرورى وجود أحدهما عند وجود الآخر ، ولا عدم أحدهما عند عدم الآخر ، مثل : الرى والشرب ، ومثل الشبع والأكل ، ومثل الاحتراق ولقاء النار ، ومثل النور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة »

ويرد الغزالى على من يقول بفاعلية الأسباب ، وبأن النار مثلا هى فاعل الإحراق بالطبع لا بالاختيار ، إذ لا يمكنها الكف عما هو طبيعة لها بعد ملاقاتها لمحل قابل له . .

يرد الغزالى على هذا بقوله « فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن والتفرق فى أجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى - إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ؛ فأما النار فهى جماد لا فعل لها - وليس لهم دليل على أنها الفاعل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار ؛ والمشاهدة تدل على الحصول عنده - أى عند الملاقاة - ولا تدل على الحصول به - أى بالملاقاة(١)

والخلاف الذى نشأ بين فلاسفة المسلمين ومفكريهم فى مسألة الأسباب والمسببات والتلازم بينها أو عدم التلازم - هذا الخلاف قد التقى حول القول بمعجزات الرسل - حيث أن تلك المعجزات هى خرق للعادة ، وإخراج للأشياء على غير ماتقضى به الأسباب المعروفة لنا - فإحياء الموتى

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٧

وإبراء الأكمه والأبرص ، وعدم الاحتراق بالنار .. أمور خارجة على ما جرت به طبائع الأشياء .

وإذن فالقول بالترابط بين الأسباب والمسببات لا يسمح بوجود المعجزة .. لأن الأمور لو جرت على التلازم بين الأسباب والمسببات لما وقعت تلك المعجزات التي لا ترجع إلى علة ، ولا تقوم على سبب ، مما اعتاد الناس أن يروا آثاره من علل وأسباب .

ولهذا رفض «الأشعرى» ومن تابعه القول بفاعلية الأسباب ، وبالترابط الملتزم بين الأسباب والمسببات .. وكان رأى «الأشاعرة» هذا إنما قرر على تلك الصورة ليخدم غرضين :

أولا : وضع كل شيء في محيط القدرة الإلهية ـ الجزئيات والكليات جميعها ـ فكل حادثة صغيرة أو كبيرة إنما تخلق خلقا متجددا غير مكرر ، وإن بدا التشابه واضحا بين الحوادث المتتابعة .. وهذا لا شك وصف ذكى للقدرة الإلهية وشمولها ، وإبداعها .

وثانياً : إمكان حدوث المعجزات الخارقة .. إذ لا تخرج المعجزة فى هذه الحال عن أنها حادثة من الحوادث التى تخلقها القدرة فيما تخلق على غير نمط سابق ! ، فإذا كان التلازم بين الأسباب بحيث لا يتخلف أبدا كان وقوع المعجزة أمرا غير معقول ، وكان القول بالمعجزات قولا لا يسنده دليل . أما والله سبحانه هو القائم على كل شيء ، فإن الأسباب تتحرك فى المجال الذى يريده الله لها فى كل حال . إنها خلق جديد فى كل حادثة .

يقول « جوستاف جرونيباوم » :

« وقد خف العبء عن كاهل الفقهاء يوم رفض الأشاعرة أن يسلموا بوجود أى قانون للطبيعة ، فما أن نبذت هذه الفكرة الذاهبة إلى وجود نظام مطرد صارم تقوم عليه جميع ظواهر الطبيعة ، وما أن استبعدت البديهة القائلة بأن الأسباب المتماثلة تولد نتائج متماثلة بحجة أن فيها تحديدا

غير معقول ولا أساس له ، لقدرة الله على كل شيء - حتى أصبح الدفاع عن المعجزات ممكنا..

ثم يقول : «فكل حادثة ترجع عند « الأشاعرة » إلى عملية خلق تصدر عن الله »(١)

وللفيلسوف المسلم « إقبال » رأى يجرى مع رأى الأشاعرة فى نتائجه ، وإن اختلف معهم فى مقدماته..

فإقبال يرى أسبابا قائمة فى الأشياء ، ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل فى ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التى تنتجها الأسباب ليست مواليد آلية جاءت متكررة. كلا ، إن كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، إنها خلق جديد تقوم القدرة الإلهية على إبداعه وتكوينه .

«الأشاعرة» لا يعترفون بوجود أسباب مطلقا ، وإنما يقولون بالخلق المتجدد من غير أسباب .

«وإقبال» يقول بالأسباب ، ولكنها أسباب يقظة واعية ، تتخلق منها الحوادث ، خلقا يحفظ لكل حادثة ذاتيتها المستقلة، فلا تنتظم فى ركب حوادث صماء متتابعة لا نهاية لها !

يقول إقبال :

« فتقدير شيء إذن ليس قضاء غاشما يؤثر فى الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التى تحقق وجود الشيء وممكناته التى تقبل التحقق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها فى الخارج بالتالى دون إحساس بإكراه من وسيط خارجى ، ومن ثم فإن تكامل وحدة الديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون فى أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمل فى الساعة الرملية .

---

(١) حضارة الاسلام لجوستاف جرونيباوم ص ١٢٦ .

والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى . . »(١)

وواضح من قول « إقبال » أنه يقول بالتلازم بين الأسباب والمسببات ولكنه تلازم غير آلى ، ومع أن فى كل شيء « القوة الكامنة التى تحقق وجود الشيء ، وممكناته التى تقبل التحقق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ـ » مع هذا فإن قدرة الله قائمة فى كل شيء ممسكة به ، تنفذ فيه ماسبق به علمه ، وما اقتضته إرادته !

إن الأسباب القائمة فى كل شيء هى تبع لإرادة الله ، تعمل فى ظل هذه الإرادة .

ولما كانت هذه الأسباب المودعة فى الأشياء قد أودعتها يد الحكمة ، فإنها تجرى على نظام لا يدخل عليه خلل أو اضطراب . .

ومن هنا نجد هذا التشابه فى الحوادث حتى لتبدو كأنها مكررة ، وذلك لما فى النظام القائم عليها من دقة وإحكام .

يقول «رويس» : إن حرية الله ليس معناها بالطبع ألا تجرى الحوادث على نظام مطرد ، وليس ثمة فى الطبيعة كلها مكان للمصادفة(٢). !!

* * *

نستطيع بعد هذا أن نقول إن فى كل شيء أسبابا مودعة فيه ، وأن هذه الأسباب تنتج مسبباتها عند تحريكها بأسباب مناسبة لها .

أما التلازم بين الأسباب والمسببات فليس يعنينا أن يكون هذا التلازم محكما مصمتاً لا يتخلف ، أم كان فيه خلخلة تسمح بتخلف المسببات عن الأسباب مادمنا نؤمن بأن الله هو خالق الأسباب ، وهو خالق المسببات .

---

(١) تجديد التفكير الدينى الاسلامى ص ٦١ .

(٢) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٣١.

ولكن الذى يجب أن نعرفه هو أن وجودنا البشرى قائم على أن نحرك الأسباب المودعة فى الأشياء على الوجه الذى اهتدت إليه عقولنا ، وأن ننتظر النتائج المقدرة لهذه الأسباب على حسب ما اعتدنا أن نحصل عليه من نتائج عند تحريكها. !!

فنحن نبنى حياتنا على المستقبل أكثر من الحاضر الذى نعيش فيه .. وهذا المستقبل إنما نبنيه من أسباب نحركها ، ونرقب ثمرتها .. إننا نزرع وننتظر الحصاد ، وهيهات أن يزرع زارع ولا يجنى ثمرة ما زرع !

إن رحمة بنا قد جعلت بيننا وبين الأشياء تفاهما ، وهذا التفاهم هو الذى يكشف لنا عن طبائع الأشياء ، ويدلنا على معطياتها . . ومن طبائع الأشياء ألا تعطى إلا إذا طلب منها ، وهذا الطلب لا يكون إلا بتحريك الأسباب المودعة فيها ، وباستدعاء الخير المخبوء فى كيانها .

إن اللبن فى الضرع ـ مثلا ـ لا يخرج منه إلا إذا طلبه طالب ، واتخذ الأسباب الصحيحة التى تستدعيه ، فإذا وضع الطفل فمه فى ثدى أمه وحرك لسانه حركة خاصة تجذب اللبن إليه ، تحرك اللبن وجرى فى فمه ، ونال منه ما يشبعه . . وهكذا تتجاوب الأسباب وتتنادى فتجىء عنها نتائج لازمة ـ فى واقعنا البشرى على الأقل ـ لا نكاد تتخلف أبداً .

يقول الفيلسوف إقبال : « فالنفس مطالبة بالعيش فى بيئة مركبة ، لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها إلى نظام يعطيها ـ أى النفس ـ نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فإن نظر النفس إلى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها . .

« والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو ، تفهم بيئتها ،

وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها ، وتزيدها قوة ونماء(١)» .

ولهذا فنحن – كبشر – مطالبون :

أولا : أن نعرف – بكل ما نستطيع من وسائل المعرفة – ما فى الأشياء من خصائص ، حتى نستطيع أن نجنى منها أكبر ثمرة . . وبغير هذا لا يمكن أن نحصل على نفع من شىء . . فالشىء لا يكون ذا نفع فى حياتنا إلا إذا عرفنا الأسرار الكامنة فيه ، والخير المخبوء فى أطوائه ، وأنه بقدر ما نعرف من تلك الأسرار ، وبقدر ما نكتشف من تلك الخبايا ، يكون اقتدارنا على الحياة ، واستقرارنا فيها . . وليس هذا التقدم الذى أحرزته الإنسانية فى العصر الحديث ، وليست هذه المدينة التى ولدت فى هذا العصر إلا ثمرة هذه المعرفة ، التى بها تمكن الناس من تسخير القوى الكامنة فى الحياة ، واستخراج الطيبات المودعة فيها . .

هذا ، ولنا من دعوة ديننا إلى هذه الغاية ما يحفزنا إلى البحث الدائب لتحقيق هذا المطلب . .

فالله سبحانه وتعالى قد سخر لنا ما فى السموات والأرض إذ يقول جل شأنه : « وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض جميعا منه » .

وهذا التسخير إنما يتم حين تكمل معرفتنا بالموجودات ، وحين نعرف فى كل موجود خصائصه ، وما يجنى من ثمره !

والذى ينظر فى قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » – يجد تحريضا خفيا على أن نطلب عِلْمَ ما علَّم الله آدم من معارف . . وما هذه المعارف إلا الخصائص والأسباب الكامنة فى الموجودات . . فأنا أحب أن أفهم « الأسماء » التى علمها الله آدم بأنها طبائع الأشياء وخصائصها ، فإن الشىء

---

(١) تجديد التفكير الدينى ص ١٢٤ .

إذا عرف له اسم ، كان معنى هذا أنه قد عرفت له خصائص وصفات استحق بها أن يصبح ذاتا مميزة بتلك الخصائص والصفات ، وبغير هذه المعرفة لا يمكن أن يسمى ، فإن الاسم الذى يوضع لشىء ما ، معناه تحديد ذاتية هذا الشىء ، والاعتراف بوجود خاص به .

وثانيا ، يجب أن نعمل معرفتنا الأشياء فى استخراج الثمرات المنطوية فى كيانها ، وذلك بتحريك الأسباب المودعة فيها . . إذ أن المعرفة المجردة من العمل هى معرفة سلبية ، ربما كان الجهل خيرا منها ، لأن الجهل يقيم لصاحبه عذرا ، على حين تكون المعرفة حجة على صاحبها تقطع السبيل على كل عذر .

وقد يخذّل الإنسان نفسه عن العمل والأخذ بالأسباب التى يعرفها بما يملى له « التفلسف » المريض من ألا نفع فى العمل مع جهلنا بالأسباب الخفية التى لا تتخلف مسبباتها ، ولا تخطىء طريقها إلى الصواب !

ذلك حمق وسخف . . إنه ليس للإنسان أن يخرج عن طبيعته فيقول : إننى وقد عجزت عن إدراك الأسباب الخفية التى يتحقق بها الخير والسلامة ، فلن أعمل بما بين يدى من أسباب . . إذ ربما أبغى بها الخير فتكون عاقبتها الضرر وسوء العاقبة !

ليس للإنسان أن يصير إلى هذا المصير المشئوم . . إن عليه أن يعمل بما يؤدى إليه اجتهاده ، وأن يتعامل بالأسباب الظاهرة له ، وأن يتحرى طريق الخير والسلامة . . ثم لا عليه بعد هذا ما تؤول إليه الأمور . . فذلك إلى الله وحده « ألا إلى الله تصير الأمور » « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » .

ولعل فى الذى كان بين موسى والعبد الصالح من تصادم فى الأسباب الظاهرة والأسباب الخفية ما يدحض كل حجة لأولئك المنازعين فيما وراء المحسوس الذى نعيش فيه .

لقد كان موسى ـ فى القصة التى ذكرها القرآن الكريم ـ ممثلا للإنسانية فى وضعها فى الحياة ، وفى تصرفاتها مع الأشياء على مقتضى ما تعلم منها بإمكانياتها المحدودة . . على حين كان العبد الصالح ممثلا للعالم العلوى ، عالم ماوراء المحسوس ، يستملى معارفه من عالم النور . . فيرى بعين الغيب عواقب الأمور ، ويصل إلى نتائجها الحاسمة !

والتقى الرجلان ، هذا بمداركه الإنسانية ، وذاك بمعارفه العلوية . . فكان هذا التصادم المدوى ، وكان هذا الانفجار الهائل الذى اضطرب له موسى ، وفزع !

وكيف لا يضطرب موسى ويفزع والرجل أمامه يقلب أوضاع الحياة ، ويغير سنن النظام البشرى رأسا على عقب !

فها هو ذا يقبل على سفينة لمساكين يعملون فى البحر فيخرقها ! وها هو ذا يرى غلاما يفيض ملاحة وصبًا فيقتله لغير جريرة ! ثم ها هو ذا يقبل على قرية فيلتمس عند أهلها ضيافة للغريب فتأباها عليه وعلى صاحبه . . ثم يلقى هذا العمل المنكر بأن يشمر عن ساعديه ، فيقيم حائطا من حيطان هذه القرية ، حين رآه مائلا يريد أن ينقض !

أهذه تصرفات تجرى مجرى المألوف للناس ؟ وهل تستقيم مع منطق العقل الذى نعيش به ونتصرف فى حدوده ؟

كلا ، فإن أى إنسان عاقل لا يمكن أن تجرى هذه الافعال على يديه ، ولو فعلها لما نجا من اللائمة والعقاب الشديد ! ولكن العبد الصالح إنما تخطى بعلمه حدود الزمان والمكان الذى يعيش فيه الناس إلى النتائج النهائية التى تؤول إليها مجريات الأمور . . وإذا الذى ينظر فى هذه النتائج يرى أن تلك التصرفات التى كانت من العبد الصالح هى التصرفات التى يجب أن تقع ، وأن وقوعها على تلك الصفة هو الخير كل الخير ! فالسفينة إنما خرقت لتسلم من يد الملك الذي كان يستولى على كل سفينة صالحة

ويضمها إلى حوزته . . وبهذا بقيت السفينة فى يد أصحابها المساكين ، وأن ما أصابها من عطب كان السبب فى سلامتها ! ! وكذلك الغلام . . إنما قتل لأنه كان بذرة سوء وفساد . وأنه لو بلغ مبلغ الرجال لملأ الأرض فسادا ، ولنال أبواه من طغيانه وظلمه ما ينغص حياتهما ويفسد عقيدتهما . . فكان قتله خيراً للإنسانية ، ورحمة لأبويه . وإن أصابهما بفقدة حزن وألم فإنه دون ما كان يصيبهما من بلاء فى الدنيا ، وشقاء سرمدى فى الآخرة !

ثم كان هذا القتل خيرا له ، إذ قطع عليه طريق الضلال وقصر خطوه فيه . . فأنقذه من تهلكة .

وأهـــل القرية . . والجدار الذى يريد أن ينقض . . لكل منهما حسابه ، فأهل القرية ظلموا مروءتهم ، وتنكروا المعروف . . وحسبهم بذلك ضياعاً . . وأما الجدار فقد كان لغلامين يتيمين فى المدينة ، وكان تحته كنز لهما ، وكان أبوهما صالحا فى هذه القرية الظالمة ، ولو ترك الجدار على حاله لنهدم ، ولظهر الكنز المخبوء تحته ، ولنالته أيدى هؤلاء الظلمة ، فكان بناؤه ودعمه إلى أن يكبر الغلامان عقابا لهؤلاء الظلمة فلا تسلط أيديهم على هذا المال ، ثم كان من جهة أخرى جزاءاً حسنا لهذا الرجل الصالح يجده فى ولديه !

هذه هي وقائع القصة التى ذكرها القرآن الكريم فيما كان بين العبد الصالح وموسى . . ولعل العبرة الماثلة فيها هى أن نأخذ بالأسباب الظاهرة لنا مأخذ الجد ، وأن نصرف أمورنا بمقتضى هذه الأسباب ، وألا نتطلع إلى ما وراء ذلك . فنى هذا - وفى هذا وحده - ضمان لاستقامة تصرفاتنا مع المجتمع الإنسانى الذى نعيش فيه !

فالماء الذى نشربه والذى نراه نظيفا سائغا . . إذ نظرنا إليه بما وراء أبصارنا المحدودة - كالمجهر مثلا - رأينا هذا الماء مسبحا لجيوش كثيرة من الحيوانات . . وهو بهذه النظرة قد تحول - فى تصورنا - من ماء سائغ إلى ماء آسن تعافه النفس ولا تقبل على شربه . وكذلك قل فى كل ما نأكل وما نشرب . . لا نرى في مأكولنا ومشروبنا ما نكره ، حتي إذا

نظر إليه «بالمجهر» تبين لنا أن هناك عوالم سابحة فيه، من غرائب المخلوقات، تسلك طريقها إلى جوفنا دون أن نراها ! !

وقل لى بربك ماذا يكون حال إنسان قدر له أن تكون عيناه فى قوة «المجهر» يكشف الخبايا، ويضخم الذرات؟ كيف يعيش هذا الإنسان فى دنيا الناس؟ وكيف يأكل مما يأكلون ويشرب مما يشربون؟

من الخير إذن أن نعيش فيما خلقنا بما خلقنا، وألا نذهب إلى أبعد مما قدر لنا.. بل نجعل الأسباب المعروفة لنا هى الأساس الذى نتصرف بمقتضاه فى تعاملنا مع الحياة وملابستنا للموجودات ! ثم ليكن قبل هذا كله إيماننا بقدرة الخالق، وتقديره لكل شيء، وأننا إنما نعمل لنحقق إرادته بما أودع فى الكائنات من أسباب، وبما جعل لها من مسببات. فهذا الإيمان هو الذى يسند الإنسان فى صراعه مع الحياة، وهو الذى يشد عزمه، ويدفع به إلى غايات لا يتطلع إليها أولئك الذين فقدوا هذا الإيمان أو أنكروه.. وشتان بين إنسان يعمل وهو موقن بأنه فى رعاية رب الأرباب وأقوى الأقوياء، وبين إنسان يعمل معزولا عن الشعور بهذا الإيمان.. يعمل فى حدود جهده البشرى المحدود ! دون سند أو ظهير !!

ذكرت الصحف فى هذه الأيام قصة رجل من أبطال السرعة فى قيادة السيارات. اسمه «إنيسى أيرلاند» بطل «سكوتيلندا» فى قيادة السيارات، ودلالة هذه القصة ترينا مدى الأثر الذى يحدثه الإيمان بالله فى عزمات المؤمنين به، وفى ارتيادهم مواطن الخطر فى غير قلق أو انزعاج بعد أخذهم بالأسباب وقيامهم عليها..

كان هذا «الاسكوتلندى» يقود سيارته فى سباق عالمى وكأنها مارد أو شهاب. وانطلقت به السيارة فى جنون، لأنه كان حريصاً على أن يفوز بالمرتبة الأولى، حيث كان هذا العمل هو سبيل عيشه وعيش أسرته. وفجأة رأى سيارته تطير فى الهواء، وتتجه نحو هوة عميقة، عمقها أكثر من ثلاثين مترا!!!

وأحس أنه هالك لا محالة ، فتطلع إلى السماء قائلا : يارب .. نجنى ، فإنى لم أحاول أن أنتحر ، كنت أحاول أن أعيش !!

وتوقع أن تخف السماء إلى نجدته ، وأن يجد السيارة تنحرف عن هذه الهوة وتأخذ طريقها المرسوم .. ولكن السيارة اندفعت نحو هوة الموت .. وأغمض الرجل عينيه من هذا الهول المطبق ، واستسلم ليد الموت التى امتدت إليه لتختطف روحه المتناثرة فى حطام جسده بعد أن تقع الواقعة .. وفجأة أحس بيد تلتقطه من مقعد السيارة !! ولم يصدق هذا الإحساس ، ورفض أن يفتح عينيه ثم سمع دويا هائلا ، وهنا فتح عينيه فرأى سيارته فى بطن الهوة وقد صارت حطاما .. وتأكد له أنه ليس من هذا الحطام ! .

إنه معلق من سترته فى الهواء ! .

إن يد الله امتدت إليه ، والتقطته من السيارة قبل أن تهوى إلى السفح !! لقد مرت السيارة وهى فى اندفاعها إلى الهاوية بشجرة ، فاشتبك أحد أغصانها بسترة الرجل .. وعلق به وأخذه إليه ، تاركا السيارة تلاقى المصير المحتوم وحدها .. ونجا الرجل !

وقد كانت نجاته على تلك الصورة حدثا فريدا يثير فضول الناس عن هذا الرجل ، ويبعثهم على استكشاف أحواله ..

وسألوه فيما كانوا يسألون عن سر انتصاراته المتكررة فى السباقات العالمية ، فكان جوابه :

إننى أعتمد على نفسى عندما تكون عجلات سيارتى على الأرض .. !

وأعتمد على الله عندما أحس أن عجلات السيارة المسرعة ابتعدت عن الأرض !!

لقد لخص هذا « البطل » قضية القضاء والقدر كلها فى قولته تلك .. إنه يعتمد على نفسه عندما تكون عجلات سيارته على الأرض أى عندما

تكون واقعة تحت قدرته ، وفى دائرة تصرفه كإنسان !

وهو يعتمد على الله عندما يجد أن عجلات السيارة المسرعة ابتعدت عن الأرض ، أى عندما تخرج عن مجال تصريفه ، كما حدث فى تلك الحادثة .. إنه كإنسان لا يستطيع أن يعمل شيئاً فى سيارة أفلت قيادها من يده وأخذت طريقها فى الهواء من قمة الجبل إلى سفحه — فماذا يمكن أن يعمل هنا؟ لا شىء، إلا أن يفرغ من حوله وقوته ، ويفزع إلى الله طالبا نجدته !

ذلك هو أعدل وضع يمكن أن يعيش فيه الإنسان مؤمناً بنفسه ، ومؤمنا بربه ! مؤمنا بقدرته المحدودة يعمل فى حدودها ، ومؤمنا بقدرة الله التى لا تحد ، يمد إليها يده عندما يستنفد قوته .. عندئذ يكون أهلا لأن يستنجد فينجد، ويدعو فيجاب !!

إرادة الله وإرادة الإنسان :

هنا عقدة المشكلة كلها فى قضية القضاء والقدر .. إن أصل التنازع هو :

هل للإنسان إرادة ؟

هذا سؤال لا يكاد يتردد أحد فى الإجابة عليه « بنعم » فكل إنسان لا شك له إرادة . . بها يتحرك ويعمل ، وبها يأخذ ، وبها يدع . ولكن حين يصبح السؤال هكذا ؟

هل للإنسان إرادة مع إرادة الله ؟

هنا تدخل المسألة فى وضع آخر ، وترتفع القضية إلى مجال النزاع والخلاف !!

إنها ليست من القضايا ذات الصبغة « المحلية » بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان والطبيعة .. إنها .. ماذا ؟ إنها بين الإنسان وبين الله ! !

وما ظنك بقضية يكون العبد فيها خصما لخالقه ؟ قضية شائكة محرجة . فيها لجاجة وخروج على مقتضى العبودية ؟ وفيها مزالق وعثرات ! وفيها تجديف وضلال ..

الطريق شائك ملىء بالعثرات .. ولكن هيهات أن يمسك الإنسان نفسه عن السير فيه .. فإن استطاع أن يمسك قلمه أو لسانه ، فإنه غير مستطيع أن يمسك زمام خواطره ووساوسه بحال أبدا .

أما والأمر هكذا .. فخير للمرء أن يواجه المشكلة ، وأن يقتحم عليها موطنها ، قبل أن تفجأه وتهجم عليه ، على حين غفلة ، فتنال منه . وتفسد عليه عقيدته !

وأما وقد رضينا أن نواجه المشكلة وندخل عليها حماها فإنه يجب أن نأخذ لها حذرنا وأسلحتنا . . شأن كل من يتهيأ للصراع ، ويدخل فى معركة .

وزادنا فى هذه المعركة إنما هو الإيمان بالله أولا ، الإيمان الذى لا تزعزعه الأعاصير ولا تنال منه الأحداث .. وأما سلاحنا فهو عقل يقظ ، وقلب سليم ننظر بهما فى كتاب الله ، وفى سنة رسوله فى حدود ما وهبنا الله من استعداد فطرى ، دون التطويح بالعقل والشرود به فى غير مجاله الذى خلق له !

ذلك هو زادى ، وهذا هو سلاحى .. فإن أردت أن تصحبنى فى هذه الرحلة ، فخذ من الزاد والسلاح ما أخذت ، وإلا فأنصح لك ألا تصاحبنى .. وحسبك أن تعود أدراجك ونحن فى أول الطريق .. فماذا تقول ؟

إن كنت قد رضيت صحبتى على ما اشترطت . فهيا بنا إلى غايتنا . ولكن مهلا ! هل اختبرت إيمانك بالله ؟ وهل أيقظت عقلك وأخليت قلبك ؟ لا بأس من أن تعيد النظر . فإننا لا نزال على الشاطىء وقد يكون العود لك أحمد ؟ إن كنت لا تزال مصراً على السير معى فلى عليك ما اشترط العبد الصالح على موسى : فإن اتبعتنى فلا تسألنى عن شىء حتى أحدث لك منه ذكراً ، أنتحرك إذن ؟ ليكن . وعلى بركة الله .

هل للعبد إراده مع إرادة الله ؟ .

سنجيب على هـذا السؤال بالإجابتين المحتملين له فنقول :

نعم مرة ، ونقول لا مرة . . وننظر .

القول بأن للعبد إرادةمع إرادة الله :

وهذا القول قالت به القدرية من المعتزلة .

ويُبنى على هذا القول أمران :

(١) أن العبد خالق لأفعاله ، مسئول عنها . .

(٢) أن مايناله من نعيم أو عذاب فى الآخرة فهو بسبب عمله الحسن أو السيء !

وقد ُبنى هذان الرأيان عند المعتزلة على :

(١) أن العبد لو لم يكن خالقا لأفعاله ، وأن الله هو الذى خلقها وأضافها إلى الإنسان ثم عذبه عليها مع أنه لم يفعلها لكان ظالما له ، والظلم نقصان لايليق بالله الموصوف بكل كمال .

وكيف يفعل الله شيئا ثم يلوم غيره عليه ويقول له كيف فعلته ، ولم فعلته ؟

إن الله عادل، وعدله يقضى أن يحاسب العبد على مافمل . . وإذن فأفعال العبد مخلوقة له ، محسوبة عليه . .

(٢) أوجب المعتزلة على الله أن يثبت الطائعين كى لا يظلمهم ، فإن الظلم نقصان لايليق برب الأرباب(١) ؟

القول بألا إرادة للعبد مع إرادة الرب :

يقول أهل السنة بهذا الرأى ، وقد بنوه على أمرين :

(١) وسائل الغزالى ــ ص ١٥٥ .

١ ـــ أن كمال الإله فى التفرد ، ونفى القدرة عيب ونقصان ، والكمال يقتضى أن يكون كل شىء خاضعا لقدرة الله وجاريا على ما تقضى به حكمته .

٢ ـ إثابة المحسن ليس لإحسانه وحده وإنما ذلك من فضل الله عليه ، وتعذيب من يعذبهم الله ليس لذنوبهم وحدها ، وإنما ذلك لحكمة يعلمها الله ، وليس فى هذا ظلم ، لأن الظلم إنما ينسب لمن يتصرف فى غير ملكه ، والله سبحانه يتصرف فيما خلق(١) .

وأهل السنة مع هذا لا ينفون إرادة العبد أصلا ـ كما سنرى بعد ـ ولكن يرونها إرادة خاضعة لإرادة الله جارية على تقديرها .

وهناك فريق ثالث ، وهم الجبرية ـ الذين لا يرون للعبد إرادة مطلقا، فيقولون إن أفعال الإنسان اضطرارية ، وأن ما يفعله ليس له إرادة فيه ، وإنما هو أشبه بآلة تعمل بلا وعى ولا عقل ، وأن المأمورات والمنهيات ليست موصوفة بالحسن والقبح ، وإنما هى أوامر ونواه صادرة من جهة عليا ، وعلى الإنسان أن يمتثل من غير أن يفكر فى حسن المأمور به أو قبح المنهى عنه ، فالإنسان لا يقدر على شىء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه كما يخلقها فى سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال مجازا كما ننسبها إلى الجمادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس . . والثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال جبر(٢) .

هذا هو مجمل القول فى إرادة الله وإرادة العبد ، بين أطراف الخصومة فيها عند جماعات المسلمين .

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ١١٤ .

وأنت ترى بعد الشقة بينهم ، فبينا يقول القدرية ، إن العبد خالق لكل أفعاله ، وأن إرادته مطلقة من كل قيد . . إذ يقول الجبرية ، إن العبد لا يفعل شيئا ، وإنما الله سبحانه هو الذى يخلق ما يفعل ، وأن الإنسان والجماد فى هذا سواء ، كلاهما مسير إلى غاية لا يملك معها شيئا .

أما أهل السنة فقد ذهبوا بين الفريقين مذهبا وسطا . . قالوا بإرادة الله العامة الشاملة ، وقالوا بإرادة العبد المحدودة الواقعة فى محيط الإرادة العامة .

وقد دخلت هذه الآراء فى مجال الجدل العنيف ، واجتمع على كل رأى أنصار يدافعون عنه ، ويحتجون له . . وكان الفلاسفة والمتكلمون فرسان الحلبة فى هذا الصراع ، يصولون ويجولون ، ويحومون حول الكتاب والسنة يأخذون منهما الحجة على خصومهم ، فخلطوا فى هذا بين فطرة الإسلام وبين فلسفة اليونان وما وصل إليهم من معتقدات فارس والهند وغيرهما . . وكان من أثر هذا أن اتسعت شقة الخلاف بين المتخاصمين ، وانقسمت الفرق المختلفة على نفسها ، فكان لكل فريق مقولات مختلفة تدور حول الأصل الذى قام عليه رأيه .

تفصيل بعد إجمال :

ولكى نتعرف إلى وجه الحق فى هذه القضية يجب أن ننظر فى آراء هذه الفرق ، وفى الأدلة التى قدموها بين يدى هذه الآراء . . ثم إن لنا بعد هذا رأينا الذى نفقهه من ديننا ، بعيدا عن التعصب المذهبى والتحزب الطائفى ، وخالصا من كل غرض إلا ابتغاء الحق ، وإلا إقامة العقيدة على الحق الذى نزل به الكتاب ، وبينه الرسول .

آراء القدرية

برز من المعتزلة عدد غير قليل من ذوى اللسن والرأى . . قالوا بالقدر وسموا « بالقدرية » .

وقد استطاعوا بما لهم من فصاحة وعقل أن يصوروا آراءهم فى جلاء، وأن يصوغوها فى قوالب من الفصاحة والبلاغة ، وأن ينظروا فى كتب الفلسفة والمنطق ، وأن يراجعوا المعتقدات الدينية الوافدة مع الداخلين فى الإسلام من كل أمة . . فكانت لهم فلسفة ، وكان لهم أدب . . وحسبك أن يكون من رجال هـــذه الطائفة واصل بن عطاء ، والنظام ، وأبو الهذيل العلاف ، والجاحظ ، وجميعهم من أئمة الأدب ، كما أنهم أئمة فى الرأى .

وهذه مقولات لبعض رجالهم

رأى واصل بن عطاء :

يرى واصل بن عطاء أن الله تعالى حكيم عادل . ولا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه (١).

وهذا الذى يقوله واصل حق لاشك فيه، فالله حكيم عادل . ولكن مع حكمة الله وعدله قدرته وإرادته ، والقدرة والإرادة تقضيان بألا يقع فى ملكه غير مايشاء ويريد! فهل الإنسان من القدرة والاستطاعة بحيث يتحكم فى الأسباب الخارجة التى تصادم القوى التى أودعها الله فيه من عقل وإرادة ؟

يقول واصل : فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرّب أقدره على ذلك كله . . » (٢)

فإذا كان الله أقدر العبد على كل ما يفعل من خير وشر وإيمان وكفر ، وطاعة ومعصية .. فماذا بقى للعبد ؟ وكيف يضاف إليه كل ما يفعل ، وهو

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٦٣ .

إنما يفعل بالقدرة التى أقدره الله بها على فعل ما يفعل ؟ كيف يتفق هذا مع هذا ؟ .

ويقول واصل أيضاً :

«يستحيل أن يخاطب الله العبد «بافعلْ» وهو لا يمكنه أن يفعل .. وهو ـ أى العبد ـ يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة»(١) .

ومفهوم هذا القول يقتضى بأن يقوم بإزائه قول آخر .. وهو أنه يستحيل أن يخاطب الله العبد بألا تفعل ولا يمكنه من ألا يفعل » .

وإذن فيكون الوضع الصحيح للمسألة على مقتضى هذا الرأى هو :

١ ـ أن الله يأمر العبد بأن يفعل ، ويمكّنه من أن يفعل، وهذا فى باب الخير والمعروف ، فيفعل كل ما هو خير ومعروف .

٢ ـ أن الله ينهى العبد ألا يفعل ، ويمكّنه من ألا يفعل وهذا فى باب المنهيات فلا يفعل ما هو شر ومنكر .

وعلى هذا فالعبد إنما يفعل ما يفعل من خير أو شر بما أودع الله فيه من قدرة .. فإذا فعل العبد خيرا فبما أودع الله فيه من قدرة على فعل الخير، وإذا فعل شراً فبما أودع الله فيه من قوة لم تستطع أن تدفع الشر الذى فعل .

ما ذنب العبد إذن ؟ أهذا يتفق مع القول « بالعدل » الذى يقوم عليه مذهب المعتزلة ؟

ألا ينتهى هذا الرأى إلى القول بالجبر ؟

ويكاد « واصل » يقول هذا ، ولكن يردّه عنه ما يرى من عدل الله وحكمته .. فهو يريد أن يدفع بهذا القول عن عدل الله تبعة الأعمال السيئة

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣ .

التى يجازَى عليها المسيئون ، كما يدفع عن حكمة الله هذه الشرور التى تقع فى محيط الناس !

أترى أنّ «واصلاً» كان عادلا فى هذا الحكم ؟ إنه نظر إلى المسألة من جانب واحد .. جانب الإنسان العاجز الضعيف وعلق فى رقبته كل هذه الشرور والآثام !!

وسنرى فى ثنايا هذا البحث وضعاً للمسألة أعدل من هذا الوضع، وضعاً لا يبرِّىء الإنسانَ من تبعة أعماله ، ولا يجعله مستقلا بخلقها وإيجادها .

رأى أبى على الجُبّائى وابنه أبى هاشم :

يقولان : إن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئا يعلم أنه إذا فُعل بهم أُتوا بالطاعة والتوبة .من الصلاح والأصلح واللطف ، لأنه قادر عالم جواد حكيم ، لا يضره الإعطاء ، ولا ينقص من خزائنه المنع ، ولا يزيد فى مِلكه الادخار .. ولا يقال إن الله تعالى يقدر على شىء هو أصلح مما فعله بعبده ..والتكاليف كلها ألطاف »(١).

وواضح أن هذا القول يجعل أفعال العبد كلها مرضية عند الله . خيرها وشرها ، لأنه الله لم يدخر عن عباده شيئاً من الصلاح والأصلح واللطف .

وإذن فلا خير ولا شر ! فالتكاليف كلها ألطاف ، وما يأتى العبد منها وما يدع إنما هو غاية ما أعطى الله العبدَ من قوى ..

فهل مع هذا يقال إن العبد حر مختار يفعل ما يشاء ؟

نعم، إنه يفعل ما يشاء فى حدود هذه «الطاقة» التى أمده الله بها ! ، والتى هى كل ما عند الله !! كما يقول «واصل» .

وإذن فلم يحاسب العبد ويعذب على الشر الذى يفعله ؟ إن عـــدل الله يأبى ذلك .

---

(١) الملل والنحل جزء ص ١٠٦ .

القضية إذن ناقصة لم تكتمل حيثياتها .. ننظر غيرها ..

رأى النظام :

ويرى النظام أن القدر خيره وشره منا ، وأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى وليست هى مقدورة للبارىء تعالى(١) ويرى أن الله لا يقدر أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ، وإلا فمن ذا الذى يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من الجود والجمال (٢) ؟

كيف يقف شىء أمام قدرة الله ؟ وهل تقع هذه الشرور الواقعة فى الحياة إن لم تكن من تقدير الله ؟ وهل يدخل على نظام هذا الملك شىء لا يريده الله؟

إن « النظام » فى هذا يحدّ من إرادة الله ، ويقيد قدرته ، على حين يطلق لإرادة العبد ويحرر قدرته !! أهذا قول يقال؟

لقد رد أصحاب النظام أنفسهم على هذا فقالوا : إن الله قادر على الشرور والمعاصى ، ولكنه لا يفعلها لأنها قبيحة ؟(١)

وإذا كانت قبيحة فلم يدعها تدخل فى نظام ملكه الذى أقامه ؟

قول متهافت أيضا ، لا يستقيم أوله مع آخره !!

ونستطيع بعد هذا أن نقرر : أن أقوال المعتزلة فى قدرة الإنسان لم تقم على منطق سليم ، ولم تستقم على طريق واضح ..

إنهم قلبوا « القضية » فنطقوا بالحكم أولا ، ثم راحوا يلتمسون لهذا الحكم عللا وحيثيات لم يتسع نظرهم للإحاطه بها ، فأخذوا جانبا وتركوا جانبا.

الله « عادل » ما فى ذلك شك ؟

ومقتضى العدل أن تجُزىَ كل نفس بما كسبت .. فالعبد « كاسب »

---

(١) الملل والنحل جزء س ٧٢ .

(٢) تاريخ الفلسفة الاسلامية ١١٢ .

(٣) الملل والنحل س ٧٢ .

لأفعاله أى أنها جرت على يديه وبمحض إرادته ، وبكامل قــواه .. ولكنه مع هذا واقع تحت إرادة الله ، خاضع لمشيئته .

وللنظّام رأى فى إرادة الله .. وأن معنى إرادة الله ليست مشيئته ، لأن الإرادة بهذا المعنى تستلزم حاجة من جانب المريد . . ولهذا يقول : إن الله إذا وصف بأنه مريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه خالقها ومنشئها ، وإذا وصف بأنه مريد لأفعال عباده ، أو لوقوع أمر ، فمعنى ذلك أنه حاكم بذلك أو آمر أو مخبر (٢)

وهذا الفهم للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد إنما هو مقيس على المستوى الإنسانى ، الذى يجعل إراداتنا محصورة فى دائرة حاجاتنا ومطالبنا ، فلا نريد إلا ما نحتاج إليه . . ذلك فهم يتفق مع عالم النقص الذى نعيش فيه ، فتكون إراداتنا متحركة فى هـذا العالم . ساعية إلى سد ما نشعر به من نقص فى كثير من جوانب حياتنا .. نريد كذا لأجل كذا . .

أما عالم الكمال، فما يصدر عنه ليس لحاجة ، وإن صدر بإرادة ومشيئة ، ولن يصدر بغير إرادة ومشيئة .. إنه يجرى مع الحكمة التى يطلبها الكمال .

مما تقدم يمكن أن نقول :

أولا : إن المعتزلة قد بالغوا فى رفع قيمة الإنسان ، وكادوا يجعلون منه إلها مستقلا بسلطان وجوده . . لا يلتفت إلى ما وراء وجوده فى صراعه مع الحياة ، وفى تقلبه بين خيرها وشرها . .

ولا شك أن هذه «الانعزالية» تحرم الإنسان كثيرا من أمداد الاستعانة بالخالق ، كما أنها تدفع داعية التوكل على الله ، والرضاء بقضائه وقدره بعد

---

(١) تاريخ الفلسفة الاسلامية ١١٢

أن يقع ، فيكون هذا العزاء من المصيبة مهونا لها مخففا من وقعها .

ثانيا : أن المعتزلة فى رفعهم لقيمة الإنسان إلى هذا الحد قد جاروا على الإنسان ، وخلو بينه وبين نفسه . . وألزموه أمورا وحملوه أوزارا يلقى بها ربه فى غير رجاء ، كما جعلوا صوالح أعماله حقا ملزما لله ، يطالبه العبد به فى غير حياء !

وتلك حال يدخل فيهـا الضيم على الإنسان من كل وجه ، فإن أى إنسان مهما بلغ من الكمال والتقوى ، ومهما قدم من خير وبر ، فلن يدخل الجنة بعمله ، لأن أعماله مهما عظمت لن تفى بالقليل من نعم الله وفضله عليه ، ولهذا لم تكن هـــذه الأعمال إلا ذريعة لرضا الله وابتغاء فضله ورحمته . . يقول الرسول : إنكم لن تدخلوا الجنة بأعمالكم ، قالوا ولا أنت يا رسول ؟ قال . ولا أنا ، إلا أن يتغمدنى الله برحمته ! ، لهذا وجد كثير من أنصار المعتزلة حرجا فى إطلاق القول بقدرة الإنسان وإرادته . .

فهذا إمام من أئمتهم وهو « الجاحظ » لا يرضى له عقله أن يقرر مذهب المعتزلة على هذا الوجه . . بل إنه ليصل إرادة العبد بإرادة الرب .. يقول : « لافضل للإنسان إلا بالإرادة » . . وهذه الإرادة لا تعمل وحدها فى الحياة ، إنها تتصل بكيان الإنسان كله ، بل هى ثمرة من ثمرات التفاعل الذى يجرى فى هذا الكيان على ما يقول الجاحظ ، لأن أفعال الإنسان كلها داخلة فى نسيج حوادث الطبيعة من جهة ، ولأن علم الإنسان كله اضطرارى يأتيه من أعلى .. من جهة أخرى » ـ ومعنى هذا أن الإرادة التى يعمل بها الإنسان ليست له ، لأنها فرع العلم الذى يحصله اضطرارا . . والذى يأتيه من أعلى(١)

---

(١) أنظر تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١١٢

أين إرادة الإنسان إذن؟ نكاد نقول إن الجاحظ يقول بالجبر والاختيار معاً!

ثالثا: أن المعتزلة وهم يحاولون أن يدافعوا عن «عدل الله» بإضافة أفعال الإنسان خيرها وشرها إلى الإنسان ـ أقول إنهم بهذا الدفاع قد أنكروا على الله أن يكون قادرا ومريدا، والقدرة والإرادة من صفات الكمال للمخلوق فكيف تسلب من الخالق؟ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ثورة على المعتزلة:

لهذا لم يرتض كثير من المسلمين آراء المعتزلة، وإن حمدوا لكثير منهم دفاعهم عن الدين، وكسرهم حدة هذه النزعة السلبية، التي استولت على المجتمع الإسلامي بعد الفتن الكثيرة التي توالت على المسلمين بعد مقتل «علي» ومصارع أهل البيت على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين على السواء... فكان الاستسلام للأحداث، والتسليم بالخذلان، هو العزاء للكثير من النفوس، حتى لقد شاع في الناس القول بأن هذا ماقضى الله وقدر. قولا يقال في كل حال، وعزاء يردد عند كل خذلان.. وهذا حق، ولكن الاستنامة في ظل هذا القول، ورمي القدر بكل أخطائنا، هو الذي لا يرضاه عقل، ولا يقره دين..

من أجل هذا، قام المعتزلة في وجه هذه الدعوة المريضة، ولكن بدلا من أن يقتصدوا في تقرير مسئولية الإنسان، وفي إبراز شخصيته مع أحداث الحياة، بالغوا أيما مبالغة، فبعد أن كان القول الذائع: بأن إرادة الله هي كل شيء وإرادة العبد لاشيء، أصبح القول عند المعتزلة:

أن إرادة الله لاشيء، وأن إرادة العبد هي كل شيء!

وهكذا اندفع المعتزلة زمنا وراء هذه الدعوة، وجروا بها أشواطا بعيدة حتى وقع الخلاف بينهم، وقام فيهم من يرد عليهم ويوقف انطلاق دعوتهم. وكان «الأشعري» فارس هذه الحلبة ورجل هذا الميدان!

رأى أهل السنة

الأشعرى :

والأشعرى هو تلميذ أبى على الجـبّائى ـ أحد أئمة المعتزلة . . ولـكنه لم يرتض قول المعتزلة فى إطلاق إرادة الإنسان واختياره . . فكان له رأيه الذى أصبح فيما بعد الرأىَ الذى تقول به الجماعة « أهل السنة » .

يقول « دى بور » فى كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية : وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ، ويقيم بناء المذهب الذى عرف فى الشرق ثم فى سائر بلاد العالم الإسلامى بأنه مذهب أهل السنة .

استطاع الأشعرى أن يجعل لله ما يليق دون أن يتحـيّف حق الإنسان ، فالإنسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف إلى نفسه مايخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه(١) » . .

وليست مكانة الأشعرى عند جمهور المسلمين فى هذا الرأى الذى قرره ، فإن هذا الرأى فى ذاته غير واضح المعالم ، وغير مقنع فى قضية القدر — كما سنرى — ولـكن قيمة الأشعرى ومكانته إنما هى فى خروجه على المعتزلة، ووقوفه فى وجههم وهم فى أوج قوتهم .

يقول « طاش كبرى زاده » فى كتابه « مفتاح السعادة » : « ودفع ـ أى الأشعرى ـ الـكتب التى ألفها على مذهب أهل السنة ، وكانت المعتزلة قبل ذلك قد رفعوا رؤوسهم فحجرهم الأشعرى حتى دخلوا فى أقماع السمسم » .

ويعلق المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذا بقوله : « وإذا كان مذهب الأشعرى فى محاربة المعتزلة بمثل سلاحهم من أساليب النظر العقلى

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ١١٧ ترجمة أبو ريده .

ـ قد أضعف مذهب الاعتزال وأذل طغيانه ، فإن سلطان السياسة كان كبير الأثر فيما ناله الاعتزال من القوة والسيادة أولا ، وكان له أثره فى نزوله عن عرشه أخيراً(١) » .

إن الأشعرى قد وقف فى وجه المعتزلة فانتزع من بينهم « الإنسان » الذى جعلوه خالقا متفردا بخلق أفعاله ، وتدبير وجوده ، وكأنه يطاول إله العالمين وينازعه سلطانه . . انتزع هـذا « الإنسان » الإلهى ، ونزل به إلى واقع الحياة البشرية فجعله « كاسبا » لأفعاله لا خالقا لها ، عاملا بإرادته ، ولكن فى ظل من إرادة الله ومشيئته .

كسب الإنسان .

فتح الأشعرى بنظرية « الكسب » التى أحلها محل « الخلق » الذى تقول به المعتزلة ـ نقول . فتح بابا دخل منه كثير من الفلاسفة والمتكلمين إلى هذا « الشىء » الذى سماه الأشعرى « كسباً » والذى رآه فى الإنسان متلبسا بإرادته ، ومعلقا بمشيئته !

وقد عدكثير من العلماء والباحثين قول الأشعرى « بالكسب » لغزاً ، تندروا به ، ووضعوه موضع العقد التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى تقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعرى ويراه مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية فى تفنيذ نظرية الكسب . « ولا يقول الأشعرى إن العبد فاعل فى الحقيقة بل كاسب ، ولم يذكر بين الكسب والفعل فرقا معقولا ، بل حقيقة قولهم ـ أى الأشعرية ـ قول جهم(٢) . إن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب(٣) » .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٨٩ .
(٢) جهم بن معبد رأس الجبرية .
(٣) النبوات لابن تيمية ص ٩٧ .

وقد نظم بعضهم هذا شعرا ، وقرن نظرية « الكسب » إلى القول « بالطفرة » عند النظام والقول بالحال عند أبى هاشم . . قال .

مما يقال ولا حقيقة عنده معقولة تدنو إلى الأفهام
الكسب عند الأشعرى والحال عند البهشمى وطفرة النظام (١)

والذى جعل الأشعرى يقول «بالكسب» هو مايرى فى الإنسان من إرادة وقدرة على الفعل والترك ، ثم يرى من جهة أخرى قدرة الله الشاملة لكل شيء ، وعلمه المحيط بكل شيء ، فلم يرتض أن يقول إن العبد خالق لأفعاله .. لأن الخلق لله ، ولم يرتض أن يجعل العبد آلة مسخرة . . فلا بد من أن يضيف إليه شيئاً مما يعمل ، وسمى هذا كسبا ، يقول : « والعبد قادر على أفعال العباد . إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وحركات الاختيار والإرادة ، إن الحركات الاختيارية حاصلة على اختيار القادر ، والمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة (٢)

وعلى أى ، فإن نظرية الكسب هذه ، قد دار حولها الباحثون ، لاليثبتوا للإنسان اختيارا مطلقا ، كما تقول المعتزلة ، وإنما ليثبتوا للإنسان نوعا من الاختيار ، وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا هو مجبر ملزم . . إن له إرادة ، ولكنها إرادة مقيدة بأكثر من قيد !

ولقد صار الأشعرى بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ «الأشاعرة» نسبة إليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل السنة .

وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقهائها ، منهم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين الرازى ، والإمام الغزالى ، ولسان الدين بن الخطيب ، وكثير غيرهم .

---

(١) البهشمي . هو أبو هاشم كان هو والده أبو على الجبائي من شيوخ المعتزله .
(٢) الملل والنحل جزء ١ ص ١٣١ .

حركة الأشاعرة

ويدور رأى الأشاعرة . . كما أشرنا من قبل على القول بأن الإنسان فى منطقة «حرام» بين الجبر والاختيار .

فالإنسان مختار فى قالب مجبور ، وأنه أشبه براكب سفينة تمخر عباب المحيط ، فهو حرّ مختار يسير كيف يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ، ولكنه مجبور مسيّر هو وسفينته بعوامل خارجية .. وكذلك الإنسان فى سفينة الوجود» (١)

والأشاعرة هنا قريبون من الفلاسفة الغربيين القائلين بنظرية الاتفاقية أو نظرية الظروف والمناسبات ، ومعناها ،أن كل فعل إنما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو مايظهر إذا تحققت ظروف خاصة إنسانية أو غير إنسانية،حتى لكأنما يخيل للإنسان أن الظروف هى التى أوجدته..ومن أنصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسى «مالبرانس »(٢) .

والأشعرى يرى ألا تأثير للقدرة الحادثة فى الإحداث . . وإنما جرت سنة الله بأن يلازم بين الفعل المحدَث ـ وبين القدرة المحدِثة له . . إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من الله تعالى ، وكسبا من العبد .. فى متناول قدرته واستطاعته» (٢) .

* * *

هذا هو المحتوى الإجمالى لمذهب الأشاعرة ، غير أن لكل صاحب قول فى هذا المذهب اتجاهاً خاصاً فى تقرير هذه القضية .

لسان الدين بن الخطيب ، ورأيه فى الكسب :

---

(١) انظر الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ص ٥٩ (٢) المصدر السابق

(٣) أنظر الملل والنحل جزء ١ ص ١٣٢

يرى لسان الدين بن الخطيب أن الكسب فعل يخلقة الله فى العبد كما يخلق القدرة والإرادة والعلم ، فيضاف الفعل إلى الله خلقا لأنه خالقه ، وإلى العبد كسبا لأنه محله الذى قام به . يقول :

«وإذا كانت العرب تقول حركت القضيب فتحرك ، فتجعل الحركة بين فاعلين، حركة للمتحرك ، وفعلا للمحرك ، فذلك - أى مايصدر من الإنسان - أقرب - من نسبة الحركة إلى القضيب - لوجود القصد والعلم والقدرة فى محيط الإنسان .

«ثم إن الطاعة والمعصية للعبد من حيث الكسب ، ولا طاعة ولا معصية من حيث الخلق .

« والخلق لايصح أن يضاف إلى العبد لأنه إيجاد من عدم ، والفعل موجود بالقدرة القديمة لعموم تعلق القدرة الحادثه بها ، فالقدرة الحادثة تتعلق ولا تؤثر ، وهى -أى القدرة الحادثة - تصلح للتأثير لو لا المانع ، وهو وجود القدرة القديمة، لأنهما إذا تواردا -أى القدرة القديمة والقدرة الحادثة - لم يكن للقدرة الحادثة تأثير » (١)

فابن الخطيب يرى للإنسان قصدا وعلما يلتقى بهما ضروب الأمور فى الحياة . . فهذا جانب حر ، أو منطقة حرة فى كيان الإنسان . . ولكنه يرى من جهة أخرى أن الأفعال كلها مخلوقة لله عن إرادة أزلية سابقة شاملة ، وأن إرادة الإنسان لاتؤثر فى الإدراة القديمة . . فالإنسان محكوم عليه أن ينفذ ماوقع فى إرادة الله ، وأن إرادة الإنسان وقصده وعلمه فى مواجهة الأمور لايغير من المقدر عليه شيئا . . فالإنسان حر إلى أن يفرغ من الفعل . . الذى قُدّر علَيه بإرادة سابقة أن يجرى على يديه .

---

(١) انظر الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب ص ٥٥

وتسأل ماقيمة هذه الحرية مع ما سبق من إرادة الله وقدرته؟ إن الإنسان فى ظاهر الأمر يبدو حراً ، ولكن قوة غير ظاهرة هى التى تقوده إلى ما سبق به علم الله وقضت به إرادته ؟ ومرة أخرى : ما قيمة هذه الحرية ؟ أتراها تدفع شيئاً مما قضى به الله وقدره ؟ .

والجواب: كلا .. إنها لا تدفع قضاء ولا ترد قدراً .. ولكنها حرية تتيح للإنسان أن يبرز ذاته ، وأن يعمل قواه كلها ، وأن يفرض وجوده على الحياة ، وأن يبسط سلطانه على الأشياء . . وإن تفلتت منه وخرجت من يده !! وذلك شىء ليس بالقليل فى وجود الإنسان الذى لا قيمة له بغير هذه الحرية التى تمنحه الاستعلاء على الأشياء فيضعها بالموضع الذى يريد !!

إمام الحرمين (١) :

أما إمام الحرمين فقد نزع بنظرية الكسب منزعا آخر . إنه يطلق حرية الإنسان من جانب ، ويربطه بالأسباب الخارجة عن محيط الإنسان من جانب آخر .. ثم يجعل أفعال الإنسان قسمة بين إرادته وبين الأسباب الملازمة . .

يقول :

« نَفْىُ القدرة والاستطاعة ـ عن الإنسان ـ مما يأباه العقل والحس ، فلا بد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يُشعر باستقلال إيجاد الفعل من العدم ـ وذلك من شأن الله وحده .

« والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال .

---

(١) هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى ، المعروف بإمام الحرمين توفى سنة ٤٧٨ هـ .

«فالفعل يستند وجوداً إلى القدرة .أى القدرة الإنسانية ـ

والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر يكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة .

وكذلك يستند سبب إلى سبب حتى ينتهى إلى مسبب الأسباب فهو ـ أى الله ـ الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق . . على خلاف الأسباب ، فإن كل سبب مستغن من وجه ، محتاج من وجه ، والبارى تعالى هو المطلق الذى لا حاجة له ولا افتقار(١)» .

ورأى إمام الحرمين غير صريح فى حرية الإنسان أو اضطراره . إنه يضع الإنسان فى منطقة التذبذبات الاختيارية المقيدة فى مجال الاضطرار . انظر :

الفعل يستند وجوداً إلى القدرة . أى القدرة التى تحمل الإنسان على اختيار فعل دون فعل ! . . وهذا واضح .

والقدرة تستند وجوداً إلى سبب !

ومعنى هذا أن القدرة التى يواجه بها الإنسان أى أمر إنما هى وليدة سبب .

وهذا السبب الذى به أصبح الإنسان ذا قدرة ، يتولد من أسباب كثيرة بعضها وراثى ، وبعضها كسبى ، هى فى الواقع كل كيان الإنسان الذى ليس للإنسان فى الواقع أثر كبير فى تكييفه . .

فهذه الأسباب التى توجد القدرة هى موضع النظر فى هذه القضية : من أوجدها وقدرها ؟

أليس هذا الرأى هو رأى الجاحظ الذى يقول : إن أفعال الإنسان كلها

---

(١) الملل والنحل جزء ١ ص ١٣٤

داخلة فى نسيج حوادث الطبيعة ، وأن إرادة الإنسان هى القوة العاملة فيه ، وأن هذه الإرادة هى فرع العلم وثمرة من ثمراته ، وأن العلم اضطرارى يأتى من أعلى !؟

فالإنسان بمقتضى هذا القول عند إمام الحرمين مجبر فى صورة مختار ، أو مختار فى حال مقيد :

رأى الغزالى :

يذهب الغزالى فى قضية القـدَر مذهب التسليم ، فيأخذ بظاهر آيات الكتاب ، ولا يرضى لعقله الفلسفى أن يتناول هذه القضية . .

يقول : « الله تعالى خالق القـدرة والمقدورة جميعا وخلق الاختيار والمختار جميعاً . . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب ، وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له(١) .

فالله خالق كل شىء القدرةوالمقدور جميعا . . فليس للعبد شىء إذن . . إن له بالعمل نوعاً من الصلة وهو الكسب الذى يقول به الأشعرى !

ثم يقول : « واعلم أن من ظن أن الله تعالى أنزل الكتب ، وأرسل الرسل ، وأمر ونهى ، ووعد وتوعد ، لغير قادر مختار - فهو مختل المزاج يحتاج إلى علاج(٢) » .

وهذه حجة اعتمد فيها الغزالى على النقل أكثر من اعتماده على العقل !

رأى الفارابى :

يقول الفارابى :

« وللنفس بطبيعتها نزوع ، ولما كانت تحس وتتخيل فلها إرادة كسائر

(١) الاحياءجزء ١ ص ١٢٠ .

(٢) رسائل الغزالى ص ١٦١ .

الحيوان ، غير أن الاختيار للإنسان فقط . . لأن الاختيار يقوم على الروية وميدانه ميدان العقل الخالص ، فالاختيار موقوف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيار واضطرار فى وقت واحد ، لأنه - أى العقل - بحسب أصله الأول مقدر فى علم الله .

«والاختيار الإنسانى إذا فهم على هذا النحو لايستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهرا ناقصا ، لأن المادة تقف فى سبيله ، وعلى هذا لاتكتمل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ، أعنى إذا صارت النفس عقلا(١) .

وواضح أن رأى الفارابى يتفق مع رأى إمام الحرمين .. لأن الاختيار الذى يقول به متوقف على أسباب من الفكر ، والعقل مقدر فى علم الله ، والإنسان إنما يعمل بما وهبه لله من عقل !

رأى الفيلسوف « إقبال » :

ولا أحب أن أدع هذا البحث - فى إرادة الله وإرادة العبد - دون أن أشير إلى رأى الفيلسوف المسلم محمد إقبال . . الذى فقه الإسلام وعرف أصوله الراسخة معرفة يقظة واعية .

يقول « إقبال » فى موضوعنا هذا - إرادة الله وإرادة الإنسان :

« ولاشك أن ظهور ذوات لها القدرة على الفعل «التلقائى» ومن ثم يكون فعلها غير متنبأ به - يتضمن تحديداً لحرية الذات المحيطة بكل شىء » .

يريد إقبال أن يقول إن إرادة الإنسان التى تخلق من تلقاء نفسها ، فيها تحديد لإرادة الله المطلقة ، إذ كانت هناك إرادات تعمل مستقلة عن تلك الإرادة الشاملة . .

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٢١ .

ثم يقول : « ولكن هذا التحديد لم يفرض على الذات الأولى ـ ذات الله ـ من خارج ، بل نشأ عن حريتها الخالقة التى شاءت أن تصطفى بعض الذوات المتناهية ـ ذوات البشر ـ لتقاسمه فى الحياة ، والقوة ، والاختيار ! »

لا تعارض إذن . . فالله سبحانه بإرادته الشاملة ـ خالق إرادات تعمل حرة فى حدود معينة ، هى حدود الإمكان البشرى . .

ثم يقول إقبال : ورب سائل يقول : ولكن كيف يكون فى الإمكان التوفيق بين التحديد وبين القدرة المطلقة ؟

ويجيب على هذا بقوله :

« وكل فعل سواء أكان متصلا بالخلق أم غير متصل به ، هو نوع من التحديد يستحيل بغيره أن نتصور الله ذاتا فعالة متحققة الوجود فى الخارج . . ولو أننا تصورنا القدرة المطلقة تصورا مجردا لكانت مجرد نوع من قوة عمياء متقلبة الأهواء ، ولا حد لها . والقرآن يصور الطبيعة تصويرا واضحا محددا ، بوصفها عالما يتألف من قوى يتعلق بعضها ببعض ، وعلى هذا فهو ـ أى القرآن ـ يعتبر قدرة الله المطلقة وثيقة الصلة بحكمته الإلهيه ، ويرى أن قدرة الله غير المتناهية تتجلى ، لا فيما هو متعسف صادر عن الهوى ، وإنما فى المتواتر المطرد المنظم(١) » .

يريد إقبال أن يقول إن كل الحوداث الواقعة فى الوجود هى فى الواقع تحديد لقدرة الله لأنها ـ أى القدرة ـ تجرى بما اقتضته الحكمة الإلهية التى أودعت فى الوجود نظاما مطردا ، والنظام فى ذاته قيد من غير شك .

ويقول إقبال فى موضع آخر : « فالمعصية الأولى للإنسان ـ معصية آدم ـ كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ، ولهذا تاب الله على

(١) تجديد التفكير الدينى الاسلامى ص ٩٤

آدم ، وغفر له . وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسرا ، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقى الأعلى .. خضوع ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى .

«والكائن الذى قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير . . وعلى هذا فإن الحرية شرط فى عمل الخير !

«ولكن السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة على أن تختار ما تفعل بعد تقدير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها ـ هو فى الحق مغامرة كبرى ، لأن حرية اختيار الخير تتضمن كذلك حرية اختيار عكسه .

«وكون المشيئة الآلهية اقتضت ذلك دليل على ما لله من ثقة فى الإنسان !!

«ولقد بقى على الإنسان أنه يبرهن على أنه أهل الثقة !

«وربما كانت مغامرة كهذه هى وحدها التى تيسر الابتلاء والتنبيه للقوى الممكنة لوجود خلق « فى أحسن تقويم » ثم رد إلى « أسفل سافلين » وكما يقول القرآن « ونبلوكم بالشر والخير فتنة » (١)

ويعجبنى فى هذا المقام رأى للفيلسوف الأمريكى « رويس » يصور به الصلة بين الله والإنسان .. وهى صلة كما يراها الفيلسوف تجعل لله سبحانه القدرة المطلقة ، كما تجعل للإنسان قدرة عاملة داخل قدرة الله .. ويضرب لهذا مثلا محكما من الرياضيات التى تعتبر أكثر المعارف دقة وانضباطا .

والمثل الذى ضربه رويس هو أنه وضع لله سبحانه دلالة من الأعداد هى سلسلة لا نهائية تبدأ بالواحد ، ولا تنتهى .. هكذا

١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٠٠٠٠٠ إلى ما لا نهاية

فهذا هو المطلق الذى يشمل كل شىء .

---

(١) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام / ١٠٠ .

أما الموجودات فقد صورها « رويس » فى سلاسل عددية ، هكذا.

٢	٤	٨	١٦	إلى ما لا نهاية
٣	٩	٢٧	٨١	إلى ما لا نهاية
٥	٢٥	١٢٥	٦٢٥	إلى ما لا نهاية
٧	٤٩	٣٤٣	٢٤٠١	إلى ما لا نهاية

وهكذا تتوالى سلاسل الأعداد إلى ما لا نهاية أيضا

وكل سلسلة من هذه الأعداد تمثل فردا من أفراد الإنسان .. ويلاحظ:

أولا أنها داخلة فى السلسلة الأولى إذ جميع ما فيها من أعداد تشتمل عليه السلسلة الأولى « المطلق »

وثانيا : أنها تتميز بطابع فريد يجعلها وحدة قائمة بذاتها ، ليس بينها وبين غيرها اتفاق !(١)

هذا المثل يعطينا فهما واعيا للصلة التى بين الإنسان وبين الله من جهة ، وبين الإنسان وبين غيره من الناس من جهة أخرى . فى كل سلسلة شىء من السلسلة الأولى « الله » أو المطلق ، وهى واقعة فى مضمونها.

وهذا يعنى أن للإنسان ذاتية خاصة وإن كانت تلك الذاتيـــة ضمن مشتملات « السلسلة الأولى » ومعنى هذا أيضا أن الإنسان مطلق من جهة ، ومقيد من جهة أخرى .

ثم إن الاختلاف بين هذه السلاسل يعنى أن الناس لابد أن يختلفوا ، وأن يحقق الإنسان وجوده على الصورة التى قامت عليها ذاتيته .

والفيلسوف « وليم جيمس » يحقق ذاتية الإنسان مع وجود الله ، فلا يلغى إرادة الإنسان مع إرادة الله . ويرسم لهذا صورة قريبة من الصورة

(١) أنظر حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٣٣

التى رسمها الفيلسوف « رويس » ، ولكنها صورة كلامية وليست عددية.

يقول « چيمس » :

« الإله ، الذى هو عقل يشمل سائر العقول ، ليس منفصلا عن الكون انفصال الخالق عن خلقه كما تصورت الديانات التقليدية ، كلا ولا هو حالّ فى الوجود كله ، كما تصورت فلسفة وحدة الوجود .

« ولكنه إله بينه وبين سائر العقول الفردية قسط مشترك ، هو الاشتراك فى إدراكات بعينها ، لكنه فى الوقت نفسه يتميز بفردية مستقلة ، كما يتميز كل فرد من الأفراد الصغرى بفرديته المستقلة . . فالصورة هى أقرب إلى سلم متدرج من عقول ، فعقل أكبر من عقل لأنه يدرك إدراكات هذا العقل ثم يزيد عليها ، ثم عقل ثالث أكبر من هذا العقل ، فرابع أكبر ، وهكذا دواليك صعودا ، دون أن يتحتم أن يكون هناك عقل مطلق يسع كل شىء ، فالعقل الأعلى فيه كل ما فى الأدنى مع الاحتمال دائما بأن يكون هناك ما هو أعلى(١) » .

ومنطق هذا القول يقضى بأن تنتهى درجات السلم عند نهاية ليس بعدها شىء .. هى العقل المطلق الذى يدرك كل شىء .

ولعل ما حدا « بوليم چيمس » إلى هذه الفكرة التى تجعل العقول متصاعدة دون أن تضيع فى ذلك شخصية العقل الفردى - هو أنه أراد أن يحتفظ لكل فرد إنسانى بإرادته المستقلة لتقع عليه مسئوليته الخلقية ، وهذا ما يجعل لكفاح الأفراد نحو الخير معنى ، لأنه يجعل فى مستطاع الأفراد تغيير ما هو كائن إذا كان شراً ليصبح أفضل مما هو وأكمل (٢)

ويعنينا من هذا التصوير إبراز ذاتية الفرد ، واعتباره ذا إرادة عاملة ،

---

(١) حياة الفكر فى العالم الجديد ص ١٩٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ .

وغير معطلة بإرادة الله ، ومن ثم فهو مطالب بأن يسعى إلى الكمال ، وأن جانب الشر ، لأنه محاسب على ما يعمل من خير أو شر .

الله والإنسان .. مرة أخرى :

لا يستطيع عاقل أن ينكر إرادة الإنسان المستقرة فى كيانه ، والتى بها يتفاعل مع الحياة.. فيقبل على الشيء أو يعرض عنه حسب تقديره وإراداته .

ولا يستطيع مؤمن بالله أن ينكر قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة، وأن كل شيء بيد الله ، وتحت مشيئته ! .

هذان الأمران يكاد يتفق عليهما جميع المؤمنين بالله : أن لله إرادة وقدرة ، وأن للإنسان إرادة وقدرة ! .

ولكن الخلاف يقع ويشتد حين ينظر الناظرون إلى الإرادتين معاً، وإلى القدرتين معا ، فى مجال التصريف لشئون الحياة !

هنا .. تدور الرءوس ، وتزيغ الأبصار !

وقد رأينا ألوانا مختلفة من التفكير ، ومذاهب متعددة من الرأى فى تقدير إرادة الانسان وقدرته إلى جانب إرادة الله وقدرته.. فذهب قوم إلى أن إرادة الإنسان وقدرته لا أثر لها إزاء قدرة الله وإرادته ، بينما ذهب آخرون إلى تقرير عكس هذا ، فقالوا إن إرادة الإنسان لا تلغيها إرادة الله ولا تعطل عملها ، فالإنسان حر مختار يفعل ما يشاء كيف يشاء !!

وقد كان يمكن أن يمضى القول بهذا الرأى أو ذاك أو بالرأيين معاً دون أن يبدو أثر ظاهر فى واقع الحياة الإنسانية إذا انتقلت من رأى إلى رأى .. فسيان أن يكون الإنسان فى واقعه يعمل فى أمور مطلقة يخلقها كيف يشاء، ويديرها حيث يريد، أو فى أمور قدرت من قبل ، وأخذت صورها كاملة قبل أن يلتقى بها - ما دام هذا الإنسان لم يؤت قدرة على كشف المستقبل ، والتحقق من نتائج الأعمال قبل معالجتها .

إن الإنسان يعالج أمور الحياة حسب تقديره ، ويجريها حسب ارادته، ثم تجيء نتائجها التى لا يعلم علمها إلا بعد أن تقع .. وكونه يعمل فى أمور لم تقدر ، أو فى أمور قدرت فإن هـذا لا يؤثر على إرادته العاملة ، وكذلك لا يؤثر فى النتيجة التى تنتهى إليها الأمور ..

أقول إن القول بأن الإنسان مختار أو مجبر، والقول بأنه يعمل فى أمور غير مقدرة أو فى أمور مقدرة ـ إن هذا الاختلاف بين القولين لا يظهر له أثر إلا نزلت أعمال الإنسان منزل الحساب والجزاء ، فيحاسب على عمله ويجزى على الحسن حسنا والسيء سيئا !

هنا يتغير الموقف ، ويصبح للقول باختيار الإنسان أو جبره وللقول بالقدر أو بألا قدر نتائج خطيرة يتعلق بها مصير الإنسان ، وتتقرر بها سعادته أو شقاوه فى الدار الآخرة .

فإذا قيل إن الإنسان حر مختار .. كان معنى هذا أنه مسئول عن عمله الحسن والسيء ، وأنه سينال ثوابه وعقابه على ما قدم من عمل ، ولا حجـة له أمام الله . .

وإذا قيل إنه مجبر مكره .. وأنه إنما يعمل بإرادة غالبة ، وبقدر سابق، كان معنى هذا ألا تبعة عليه ، وألا ثواب ولا عقاب !

ولكن الذى يقال هو غير هذا .. فهناك دار الآخرة ، وفيها ثواب وعقاب، وجنة ونار .. ثواب وجنة للطائعين ، وعقاب ونار للعصاة المذنبين !

فما ذنب الإنسان ؟ وماله يسأل عن أعمال مقدورة ، محكوم عليه أن يحققها ؟

وهنا تبرز مشكلة القضاء والقدر ، وتصبح فى مجال النظر والامتحان !

الاحتجاج بالقدر :

وهنا تتفتح لكثير من الناس أبواب المنازعة في تدبير الله ، وفي حكمته،

وفى قضائه وقدره.. فمن مستسلم لحكم الله وتدبيره فيه، مؤمن بأن ما أصابه من خير أو شر فهو بقضاء الله وقدره، راض بما قسم الله له! ومن متخبط مضطرب يضيف إلى نفسه الأعمال الطيبة الناجحة. ويرمى القدر بما لا يرضيه ولا يرضى عنه.. من الأعمال!

وقد كان إبليس - لعنه الله - أول من احتج «بالقدر» بعد أن عصي أمر ربه فلم يسجد لآدم كما أمره، فلما حل به غضب الله، لم يرجع على نفسه باللائمة، ولم يستشعر الندم فيتوب كما فعل آدم، بل غلبت عليه شقوته فقال: رب بما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض ولأغوينهم أجمعين»

وقد تلقى كثير ممن غلب عليهم الشقاء من بنى آدم هذه الحجة الضالة عن إبليس فتخلوا عن كل خير، وغرقوا فى كل ضلال.. وبين أيديهم هذه الحجة الخادعة «وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شىء نحن ولا آباؤنا، ولا حرمنا من دونه من شيء، كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسل إلا البلاغ المبين(١)» سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون، قل فلله الحجة البالغة، فلو شاء لهداكم أجمعين(٢)» «وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله، قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه؟ إن أنتم إلا فى ضلال مبين(٣)» «وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون(٤)

فهؤلاء الضلال الغارقون فى ظلمات الضلال والعمى قد ألبس عليهم الضلال أمرهم فجعلوا للقدر ما يكرهون . . «ويجعلون لله ما يكرهون،

---

(١) سورة النحل ٣٥
(٢) سورة الأنعام/١٤٨
(٣) سورة يس/٤٧
(٤) سورة الزخرف/٢٠

وتصف ألسنتهم الكذب ، أنهم لهم الحسنى ، لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون(١) » .

وقد أسقط الله سبحانه وتعالى حجتهم ، وسفه رأيهم ، فما جاء هذا الرأى الذى رأوه إلا عن سفه وهوى ، فكان هذا التجديف على الله الذى وصفه جل شأنه بأنه خرص ووهم « إن هم إلا يخرصون » . .

والذين يحتجون بالقدر هذا الاحتجاج لا يؤمنون بالله ، ولو آمنوا بالله لآمنوا بقضائه وقدره ، وامتثلوا أوامره واجتنبوا نواهيه .. إنهم لا يقولون ما قالوا إلا فى جانب الشر الذى يأبون أن ينسبوه إلى أنفسهم . . . أما ما يفعلون من فعل يرضون عنه ، فهو لهم ، ومن صنع أيديهم !! . كما فعل قارون وقد وسع الله عليه فى الرزق وجعل إليه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة . . فلما ذكر بالله وبفضله قال : « إنما أوتيته على علم عندى » !!

حق أريد به باطل :

والقول بأن لو شاء الله ما أشركوا قول حق ، ولكنه لا يصدر عن القائلين به لتقرير عموم إرادة الله وشمول مشيئته . . ولو كان هذا متوجّه قولهم لكان إيمانا . . فالله سبحانه وتعالى يقول : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً » !

ولهذا أنكر الله سبحانه عليهم قولهم الذى قالوه فى مشيئته لأنهم ـ كما يقول ابن القيم ـ لم يذكروا ما ذكروه إثباتا لقدرة الله وربوبيته ووحدانيته ، وافتقارا إليه وتوكلا عليه ، ولو قالوه كذلك كانوا مصيبين ، وإنما قالوه معارضين به لشرعه ، ودافعين به لأمره ، فعارضوا أمره وشرعه ، ودفعوه

---

(١) سورة النحل/٦٢

بقضائه وقدره(١) .

أباطيل بعض المتصوفة :

ولبعض المتصوفة فلسفة مريضة تذهب بهم هذا المذهب الأعوج الأهوج الذى يقود إلى الضلال والهلاك . . إنهم ينسبون إلى القدر كل شيء من طاعات وسخافات معاً ، إن كل مايفعلونه جميل حسن ، لأنهم - حسب تصورهم المحموم المخبول - لا يعملون شيئا ، وإنما هم ينفذون إرادة الله ومشيئته ، فكل أعمالهم طاعات ، وكل سخافاتهم قربات . . حتى ليقول قائلهم مخاطبا ربّه :

أصبحت منفعلا لما تختاره   منى ، ففعلى كله طاعات

فهذا الغبي الأحمق منفعل وليس فاعلا ، وليته انفعل بالطاعات ، وإنما هو منفعل بما يمليه عليه شيطانه . . الذى يوسوس له حين يفطر رمضان : إنه منفعل بإرادة الله . . وإذا ترك الصلاة . . فهو منفعل بمشيئة الله . . هو فى حاله تلك قائم فى محراب العبادة لأنه ينفذ إرادة الله ويحقق مشيئته ! « ففعلى كله طاعات » ، وصدق الله العظيم : « أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا .. فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ! » ، « ألا ساء ما كانوا يعملون . ! »

طريق المؤمنين :

والمؤمنون مدعوون إلى الإيمان بقضاء الله وقدره ، فالله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير ، وما شاء الله كان ، وماشاء لم يكن .

عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : لما نزل قوله عز وجل على نبيه

---

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم ص ٣١ .

صلى الله عليه وسلم : «لمن شاء منكم أن يستقيم» قالوا : الأمر إلينا ، إن شئنا استقمنا وإن لم نشأ لم نستقم ، فأنزل الله عز وجل « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » .

وعن ابن عباس رضى الله عنهما فى قوله تعالى « كما بدأكم تعودون ، فريقا هدى ، وفريقا حق عليهم الضلالة» قال : وكذلك خلقهم حين خلقهم: مؤمنا وكافرا . وسعيدا وشقيا ، وكذلك يعودون يوم القيامة : مهتدين وضلالا .

وعن أبى حازم قال ، قال الله عز وجل ، « فألهمها فجورها وتقواها » أى فالتقىّ ألهمه التقوى ، والفاجر ألهمه الفجور .

وقال مالك بن أنس رضى الله ، ما أضلّ من كذب بالقدر ، لو لم يكن عليهم حجة إلا قوله تعالى (« هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » لكفى بها حجة(١)) .

ويقول الرسول صلوات الله وسلامه عليه : لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر خيره وشره ، وحتى يعلم أن ماأصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ماأخطأه لم يكن ليصيبه » ويقول النبي الكريم أيضا « إن الله يبعث ملكا بعد خلق الجسد ، وقبل نفخ الروح فيه ، فيكتب أجله ، ورزقه ، وعمله ، وشقى هو أو سعيد » .

وكان الحسن البصرى يقول ، من كذب بالقدر فقد كذب بالحق ، إن الله عز وجل قدر خلقا ، وقدر أجلا ، وقدر بلاء ، وقدر مصيبة ، وقدر معافاة ، من كذب بالقدر فقد كذب بالقرآن(٢) » .

فالإيمان بالقدر ، والتسليم بالمقدور والرضا به هو دعوة الإسلام ، وهو

---

(١) انظر الشريعة الآجرى ص ١٢٦

(٢) الشريعة للآجرى ص ٢١٨

سبيل المؤمنين ، وبغير هذا لا ينعقد إيمان ، ولا يكمل دين .

يقول ابن تيمية : « وما قدر من المصائب يجب الاستسلام له، لأنه من تمام الرضا بالله ربا ، وأما الذنوب فليس للعبد أن يذنب ، وإذا أذنب فعليه أن يستغفر ويتوب فيتوب من المعايب ، ويصبر على المصائب(١) .

فإذا عمل العبد بطاعة الله عز وجل علم أنها بتوفيق الله له فيشكره على ذلك،وإذا عمل بمعصية ندم على ذلك وعلم أنها بمقدور جرى عليه فذم نفسه واستغفر الله عز وجل ، وليس لأحد على الله حجة ، بل لله الحجة على خلقه « قل فلله الحجة البالغة ، فلو شاء لهداكم أجمعين». فالله سبحانه وتعالى خلق الخلق كما شاء ، فجعلهم شقيا وسعيدا قبـــل أن يخرجهم إلى الدنيا « لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون »

وعلى هذا ، فإن المؤمن الذى يقول فى كل ما يقع منه أو يقع : له هذا بقضاء الله وقدره ، يجب أن يقول ذلك عن يقين لا شك فيه .. فذلك هو الإيمان الذى يشد عزمات الإنسان فى الشدائد ، ويعينه على الحق ، ويجعل منه إنسانا غير ضائع فى الحياة .. إن زل فذلك بقدر سابق ، ولكن يجب أن يرى نفسه فى هذه الحال فى موقف لا يرضى الله ، فيبادر بالانسحاب من هـذا الموقف بكل ما يستطيع ، مستعينا بالله ، تائبا إليه ، نادما على ما وقع منه .. فذلك هو سبيل المؤمنين الذين يقول الله فيهم :

« والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله ، فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على ما فعلوا ، وهم يعلمون»

إن المؤمن بقضاء الله وقدره لا تزعزعه المصائب ، ولا تنال منه الخطوب لأنه يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ذلك قد جرى بمشيئة

---

(١) العبودية لابن تيمية ص : ٣٨

الله وقدره .. وعسى أن يكون فى ذلك الخير كل الخير « فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا » .

وإن المؤمن بالله وبقدره إذ غلبته نفسه الأمارة بالسوء فجمحت به إلى مقارفة معصية ، لا يتخلى عن حمل هذا الوزر أمام ربه ، بل يسعى إليه بذنبه حثيث الخطأ ، نادما تائبا ، فيجد ربا رحيما غفورا ، يفتح له أبواب مغفرته ، ويفسح الطريق إلى رضاه ورحمته : « يا عبادىَ الذين أسرفوا على أنفسهم ، لا تقنطوا من رحمة الله .. إن الله يغفر الذنوب جميعاً » .

إن الإنسان أكرم على الله من أن ينبذه بالعراء حتى لو غرق فى الوحل والطين .. إنه صنع بيد الله ، .. وأمر الملائكة أن تسجد له ، وطرد ابليس من رحمته وجنته حين أبى واستكبر أن يسجد له ..

هذا الإنسان الذى خلقه الله بيديه ، تحف به دائما ألطاف الله ، ولا تقفل فى وجه أبواب التوبة والرحمة أبدا .. فله فى كل وقت وفى كل حال أن يتوب إلى الله ، وأن يستغفره لذنبه : « ومن يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما » .

إن الإيمان بالقدر خيره وشره يحفظ توازن المرء فى السراء والضراء ، فإذا صادفه التوفيق فى حياته ، وارتفع إلى منازل العزة والسيادة لم يملكه الغرور والبطر ، بل إنما يزيده ذلك تواضعا لله وتخاشعا ، لأنه يعلم أن ذلك من فضل الله عليه ، وتوفيقه له فى سعيه ، وإذا أصابه سوء ونزل به مكروه لم يقتله الكمد ولم تتقطع نفسه حسرات على ما فاته ، بل إنه يرى فى هذا المكروه جوانب خير ، ويتوقع من هذا البلاء عواقب محمودة ، إيمانا بقول الله عز وجل : « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم » وفى ذلك عزاء عن المصيبة ، وتخفيف من وقع البلاء ، وقد ذكر الله سبحانه

وتعالى ما يلقى المكذبون بالقدر من نكد وحسرة حين يصيبهم مايكرهون فيقول سبحانه : يأيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا فى الأرض أو كانوا غزى ، لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا .. ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم .. (١) «ولو كانوا يؤمنون بالله وبقضائه لما ذهبت نفوسهم حسرة وألما ولما قالوا قولة الندم : « لو » ا ولو جدوا العزاء فى قوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير »(٢) فهذا تقرير لقضاء وقدره فى السراء والضراء .. ثم يقول جل شأنه بعد هذا : « لكيلا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكم ، والله لا يحب كل مختال فخور »(٢) .. فإن المرء إذا آمن بقضاء الله وقدره لا يأس على فائت أبدا ، لأن ما فاته لم يكن ليصيبه ، ولا يذهب به ما ساق الله إليه من خير مذهب الاختيال والفخر ، لأنه يعلم أن ذلك ليس من صنعه ، وإنما هو من صنع الله ومن فضله .. وهنا يتضع ويخشع ، ويذكر أن الله الذى أفاء عليه الخير قادر على أن يسوق اليه البلاء .

أما الاستسلام للقدر والتمسح به فليس من الإيمان فى شىء ، وليس مما ترضى عنه الكياسة والعقل .

يقول ابن تيمية فى هذا : بل كل من احتج بالقدر فإنه متناقض .. فإنه لا يمكن أن يقر كل آدمى على ما يفعل به . فلابد إذا ظلمه ظالم أن يدفع هذا القدر وأن يعاقب الظالم بما يكف عدوانه وعدوان أمثاله ، فيقال له : إن كان القدر حجة فدع كل أحد يفعل بك ما يشاء ، وإن لم يكن حجة بطل قولك إن القدر حجة »

---

(١) سورة آل عمران : ١٥٦

(٢) سورة الحديد : ٢٣

«وأصحاب هذا القول الذين يحتجون بالحقيقة الكونية - أى القدر - لا يطردون هذا القول ولا يلتزمونه ، إنما هم يتبعون آراءهم وأهواءهم كما قال فيهم بعض العلماء : أنت عند الطاعة قدرى ، وعند المعصية جبرى»(١)

إن الأخذ بالأسباب ، ودفع الأقدار مما يقوم عليه نظام الحياة ، وتشير به الحكمة ، ويقضى به العقل ، ومن ترك الأسباب فقد ألغى عقله ، وأفسد وجوده ، وأدخل الخلل على حياته . . إن الحيوان الأعجم لا يرضى هذه المنزلة التى صار إليها من يحتج بالقدر .. إن الحيوان يدفع الجوع بالأكل الذى يطلبه ويسعى إليه وينال منه ، ويدفع الظمأ بالماء الذى يرد موارده ، ويلتمس مواطنه ، ويمد فمه إليه .. ويتقى العدو المتربص بكل سلاح يقدر عليه ، فيقاتل بقرونه وبأنيابه وبأظفاره إن كان من ذوات القرن أو الظفر أو الناب ! وإن رأى من نفسه العجز عن لقاء عدوه ومدافعته طلب النجاة هربا !

فالإنسان الذى يعطل جوارحه ، ويميت مشاعره ، ويلقى بنفسه فى منامة العجز والتواكل محتجاً بأن ما قدر سيقع ، سواء سعى أم لم يسع ، هذا الإنسان ليس أهلا لأن يعيش فى الناس أو يحسب فى الأحياء .

ترجو النجاة ولم تسلك مسالكها

إن السفينة لا تجرى على اليبس !

سأل بعض الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا رسول الله : أرأيت أدوية نتداوى بها ، ورُقىً نسترقى بها ، وتقى نتقى بها .. هل ترد من قدر الله شيئا ؟ فقال نبى الإسلام : «هى من قدر الله» !

ويقول ابن القيم فى تفسير قوله تعالى : كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو

---

(١) العبودية لابن تيمية ص ٣٨ .

شر لكم ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » — يقول : فى هذه الآية عدة حكم وأسرار ومصالح للعبد ، فإن العبد إذا علم أن المكروه قد يأتى بالمحبوب ، والمحبوب قد يأتى بالمكروه لم يأمن أن توافيه المضرة من جانب المسرة ، ولم ييأس أن تأتيه المسرة من جانب المضرة لعدم علمه بالعواقب ، فإن الله يعلم منها ما لا يعلم العبد — أوجب ذلك على العبد أموراً .. منها :

أولا : ألا أنفع للعبد من امتثال أمر ربه وإن شق عليه فى الابتداء . لأن عواقبها كلها خيرات ومسرات ولذات وأفراح ، وإن كرهته نفسه فهو خير لها وأنفع ، وكذلك لا شىء أضر عليه من ارتكاب المنهى عنه وإن هويته نفسه ومالت إليه .

٢ — التفويض إلى من يعلم عواقب الأمور والرضا بما يختاره له ، ويقضيه له ، لما يرجو من حسن العاقبة .

٣ — ألا يقترح على ربه ولا يختار ، ولا يسأله ما ليس به علم ، فلعل مضرته وهلاكه فيه ، وهو لا يعلم ، فلا يختار على ربه شيئا ، بل يسأله حسن الاختيار له(١) » .

وعلى هذا . فالاحتجاج بالقدر عند الذنب ينفع فى موضع ، ويضر فى موضع ، فينفع إذا احتج به العبد بعد وقوعه ، وكان باعثا له على التوبة وترك معاودته كما فعل آدم . . « فعصى آدم ربه فغوى ، ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى » . . فذكر القدر فى هذه الحالة من تمام التوحيد . . أما الوضع الذى يضر فيه ذكر القدر فذلك بأن يرتكب العبد فعلا محرما أو يترك واجبا فيلومه عليه لائم فيحتج بالقدر معتذرا لنفسه ، مبرئا لها من كل تبعة مترخصا للإثم .. فذلك هو الضلال البعيد ، والبهتان الغليظ .

* * *

(١) التفسير القيم ص : ١٤٥ .

شبهات حول القدر

هناك شبهات تعرض للذين ينظرون فى القدر ،وأبرز هذه الشبهات هى:

أولا : مشيئة الله الشاملة

تدور قديما وحديثا منازعات حول مشيئة الله الشاملة التى تضم الوجود كله تحت جناحها . .

ويقوم الجدل هنا فى مسائل منها :

١ — لماذا تفرق مشيئة الله بين الناس ، فتجعل فريقا للجنة ، وفريقا للنار ؟ ولماذا تخالف بين الناس فى الدنيا على تلك الصورة التى نراها واقعة فى حياة الأفراد والأمم . . فهناك أغنياء وفقراء ، وهناك أصحاء ، ومرضى ، وهناك بيض وسود . . . إلى مئات من هذه الفارقات التى تفرق بين الناس والناس ؟

٢ — وإذا كان كل شىء بمشيئة الله فلماذا يحاسب الناس على أعمالهم ، ولماذا يعذّب العصاة ، وينعم الطائعين .. ومن عصاه فإنما عصاه بمشيئته ، ومن أطاعه فإنما أطاعه بمشيئته ؟ فما ذنب من وقع فى مشيئة أهل النار ، وما فضل من وقع فى مشيئة أهل الجنة ؟

٣ — لا شك فى سعة رحمة الله وفضله ، فلم لم يشمل الناس جميعاً برحمته؟ ولم لم يدخلهم جميعاً فى جنات رضوان ؟

هذه هى أبرز الشبهات التى أثارها المجادلون فى مشيئة الله وفى قدره . وسنتناولها بالبحث والرد واحدة واحدة :

فأولا : هـــذا الاختلاف الواقع فى المجتمع البشرى ، هو خلاف اقتضته حكمة عالية ، وأبدعته قدرة شاملة . . وهو خلاف يبدو فى متناول النظر المحدود ، ولكنه فى واقع النظام الكونى ليس إلا ألوانا زاهية كل

لون منها يأخذ وضعه المناسب فى صفحة الوجود ، فيتسق من هذه الألوان ما شاء الله أن يصور ويبدع !

« ولو شاء ربك لجعل الناس من أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم » فهذا الاختلاف هو الاتفاق الكامل الذى به يتم الخلق السوى للوجود . . إن الإنسان الفرد تتخالف أعضاؤه ، وتتباين أجزاؤه . . فيه عظم ولحم وشعر ، وفيه رأس وقدم ، وعين وأذن ، ولسان وأسنان ، ويدان ورجلان . . إلى غـــير ذلك من جوارح وأعضاء . . وهى مع تعدد صورها ، واختلاف وظائفها تحقق وجودا إنسانيا متكاملا متجانسا ، يؤدى فيه كل عضو عملا من شأنه أن يدعم كيان الإنسان ويحفظ بقاءه ، فلا يشعر الإنسان بأنه مجموعة أعضاء ، وإنما هو كيان واحد أشبه ما يكون بالعضو الواحد .

وماذا لو كان الإنسان قطعة واحدة ؟ . . عينا ، أو أذنا أو أنفا مثلا ، ؟ إنه إذ ذاك كائن لا مشخص له ، ولا مفهوم لإنسانيته ! ! بل ماذا لو كان الوجود كله كائنا واحدا ؟ . . شمسا ، أو قمرا ، أو بحرا ؟ إنه حينئذ وجود لا تعرف له صفة ، ولا يبرز له كيان !

فهذا الاختلاف الذى يبدو فى الناس . . إنما هو توزيع لأدوار القصة التى يمثلها الجنس البشرى على ظهر الأرض . . كل يأخذ مكانه ، ليؤدى دوره كما تؤدى كل قطعة فى الآلة الميكانيكية دورها فى تسيير الآلة !

يقول الجاحظ فى تعليل هذا الاختلاف بين الناس وتباين حظوظهم فيها : واعلم أن الله تعالى إنما خالف بين طبائع الناس ليوفق بينهم ، ولم يحب أن يوفق بينهم فيما يخالف مصلحتهم . . لأن الناس لو لم يكونوا مسخرين بالأسباب المختلفة وكانوا مخيرين فى الأمور المتفقة والمختلفة لجاز أن يختاروا بأجمعهم الملك والسياسة . . وفى هـذا ذهاب العيش ، وبطلان المصلحة ،

والبوار والتواء(١) .

« ولو لم يكونوا مسخرين بالأسباب مرتهنين بالعلـــل لرغبوا عن الحجامة أجمعين وعن البيطرة والقصابة(٢) والدباغة ، ولـكن كل صنف من الناس مزين عندهم ماهم فيه ومسهل ذلك عليهم، فالحائك إذا رأى تقصيرا من صاحبه أو سوء خدمة أو خرقا قال له يا حجام !! والحجام إذا رأى تقصيراً من صاحبه قال له يا حائك !!

«ولولا أن الله تعالى أراد أن يجعل الاختلاف سببا للاتفاق والائتلاف لما جعل واحدا قصيرا ، وآخر طويلا ، وواحدا حسنا ، والآخر قبيحا ، وواحدا غنيا وآخر فقيرا ، وواحدا عاقلا وآخر مجنونا ، وواحدا ذكيا ، وآخر غبيا ، ولـكن خالف بينهم ليختبرهم ، وبالاختبار يطيعون ، وبالطاعة يسعدون ، ففرق بينهم ليجمعهم ، وأحب أن يجمعهم على الطاعة ليجمعهم على المثوبة ، فسبحانه وتعـــالى ما أحسن ما أبلى وأولى . وأحكم ما صنع ، وأتقن ما دبر !

« لأن الناس لو رغبوا كلهم عن عار الحياكة لبقينا عراة ، ولو رغبوا بأجمعهم عن كد البناء لبقينا بالعراء ، ولو رغبوا عن الفلاحة لذهبت الأقوات ولبطل أصل المعاش . . فسخرهم على غير إكراه ورغبهم من غير دعاء »

ثم يقول :

« ولو لا اختلاف طبائع الناس وعللهم لما اختاروا من الأشياء إلا أحسنها ، ومن البلاد إلا أعدلها ، ومن الأمصار إلا أوسطها ؛ ولو كان

---

(١) التواء : الهلاك .

(٢) القصابة : الجزارة . . وهذه الصناعات التي ذكرها الجاحظ كانت محقرة في عصره .

ذلك لتناجزوا على طلب الواسط ، وتشاجروا على البلاد العليا ، ولما وسعهم بلد ، ولما تم بينهم صلح.

« فقد صار بهم التسخير إلى غاية القناعة !

«وكيف لا يكون كذلك وأنت لو حركت ساكنى الآجام إلى الفيافى ، وساكنى السهل إلى الجبال ، وساكنى الجبال إلى البحار ، وساكنى الوبر إلى المدز لأذاب قلوبهم الهمّ ، ولأتى عليهم فرط النزاع .

« وقد قيل : عمران البلدان بحب الأوطان . . وقال عبد الله بن الزبير : ليس الناس بشيء من أقسامهم أقنع منهم بأوطانهم . . . وليس على ظهرها إنسان إلا وهو معجب بعقله لا يسره أن له ما لغيره ، ولولا ذلك لماتوا كمدا ولذابوا حسدا ، ولكن كل إنسان وإن كان يُرى أنه حاسد فى شيء فهو محسود فى شيء .

« ولو لا اختلاف الأسباب لتنازعوا بلدة واحدة ، واسما واحدا وكنية واحدة !

« فقد صاروا - كما ترى مع اختيار الأشياء المختلفة - إلى الأسماء القبيحة والألقاب السمجة . . والأسماء مبذولة ، والصناعات مباحة ، والمتاجر مطلقة ، ووجوه الطرق مخلاة .

« ولكنها مطلقة فى الظاهر مقسمة فى الباطن وإن كانوا لا يشعرون بالذى دبره الحكيم العليم من ذلك . . . فسبحان من حبب إلى واحد أن يسمى ابنه محمدا ، وحبب إلى آخر أن يسميه شيطانا ، وحبب إلى آخر أن يسميه عبد الله ، وحبب إلى آخر أن يسميه حمارا . . لأن الناس لو لم يخالف بين عللهم فى اختلاف الأسماء جاز أن يجتمعوا على شيء واحد ، وكان فى ذلك بطلان العلامات ، وفساد المعلاملات .

« وأنت إذا رأيت ألوانهم وشمائلهم واختلاف صورهم وسمعت لغاتهم ونغمهم ، علمت أن طبائعهم وعللهم المحجوبة الباطنة على حسب أمورهم الظاهرة ـ أى فى اختلاف صورها واشكالها .

« وأنه لم يخالف بينهم فى بعض الوجوه إلا إرهاصا لمصلحتهم .. ألا ترى أن أحدا لم يبع قط سلعة بدرهم إلا وهو يرى أن ذلك الدرهم خير له من سلعته ؟ ولم يشتر أحد قط سلعة بدرهم إلا وهو يرى أن تلك السلعة خير له من درهمه .؟ ولو كان صاحب السلعة يرى فى سلعته مايرى فيها صاحب الدرهم ، وكان صاحب الدرهم يرى فى الدرهم مايرى فيه صاحب السلعة ماانفق بينهما شراء أبدا ولا بيع أبدا » (١)!!

وليس بعد بيان الجاحظ بيان . . فلقد كشف عن وجه هذه القضية الغامضة وجلاها . . مستلهما ذلك من واقع الحياة وملاحظته النافذة لسير الأمور فيها ، فالناس أحرار فى الظاهر ، ولكنهم مساقون بقوة خفية إلى أن يسلكوا كل فج ، وأن يستطيبوا كل حسن وقبيح . !!

السعداء والأشقياء :

ربما يبدو أن هذا الاختلاف الذى اقتضته المصلحة العامة للمجتمع البشرى قد وقع على حساب جانب كبير من المجموعة الإنسانية ، وأن هذا النقص الذى يبدو فى حياة الكثير من الناس فى الماديات والمعنويات إنما ليتحقق به للآخرين الكمال والسعادة !

وإلا فلم يكون هذا فقيرا أو مريضا ، أو أعمى أومشوه الخلق . . ماذنبه؟ ولم يقع على عاتقه عبء البناء البشرى ؟ وهل اختار هو لنفسه هذا الوضع ورضى بهذا الغبن ؟

---

(١) رسائل الجاحظ ص ١٢٦ ومابعدها .

ونقول : إن هذا الاعتراض مردود من وجوه :

أولا : أن أولئك الذين نرى أنهم أشقياء لأنهم مرضى أو فقراء أو لأنهم يمتهنون أعمالا نعدها نازلة ـ هؤلاء لا يرون أنفسهم بالوضع الذى يراهم الناس فيه . . بل إنهم ربما رأوا أنفسهم أحسن الناس حالا . . وهذا الخداع الذى تخدعنا به الحياة عن أنفسنا هو العزاء الجميل الذى يزين للإنسان حياته ، ويحبب إليه واقعه ، كما رأينا فى رأى الجاحظ من قبل .

وثانيا : ليس للإنسان أن يسأل : لماذا كان كذا ، ولم يكن كذا . ؟ لأن الخالق العظيم هو الذى خلق ، وهو الذى قدر ، وهو الذى يضع مخلوقاته كما تقتضى حكمته ! ولو استجيب لمن يسأل هذا السؤال لما وقف به سؤاله عند حد أبداً ولطاف متنقلا من خلق إلى خلق ، ومن عالم إلى عالم ، وفى هذا ما يدخل الشقاء على هذا المخلوق الذى لا تستقر به حال أبدا فضلا عن الخلل الذى يدخـــل على النظام العام للوجود .. «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » . !!

ثالثاً : خلق الله خلقه ، كما شاء ، لمـا شاء ، وأودع فى كل مخلوق ما به يصلح وجوده فى الدور الذى قدر له أن يقوم به فى الحياة !

قال تعالى : « الذى أعطى كل شيء خلقه ، ثم هدى » .. ففى كل مخلوق من القوى والاستعـــداد مايقيم وجوده المقدر له ، على حسب مااقتضت الحكمة العالية .

عن مسلم بن يسار الجهنى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه سئل عن معنى الآية : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هـذا غافلين » فقال عمر رضى الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال : إن الله عز وجل لما خلق آدم مسح على ظهره بيمينه

فاستخرج منه ذريته فقال : خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذريته فقال هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون ، فقام رجل فقال : يارسول الله : ففيم العمل ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل أهل الجنة ، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت وهو على عمل أهل النار فيدخله به النار »(١).

وعن أبى عبد الرحمن السلمى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : كنا فى جنازة فى بقيع الفرقد ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقعد وقعدنا حوله ، ومعه مِخصرة فنكس رأسه وهو ينكت بمخصرته ، ثم قال : ما منكم من نفس منفوسة إلا وقد كتب مكانها من الجنة أو النار ، وإلا قد كتبت شقية أو سعيدة ، فقال رجل : يارسول الله .. أفلا نتكل على كتابنا وندع العمل، فمن كان منا من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان منا من أهل الشقاء فسيصير إلى عمل أهل الشقاء ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : اعملوا فكل ميسر لما خلق له ، أما أهل السعادة فميسرون لعمل أهل السعادة ، وأما أهل الشقاوة فميسرون لعمل أهل الشقاوة ثم قرأ « فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى»(٢).

وعن ابن عمر قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم : أول شيء خلقه الله عز وجل القلم فأخذه بيمينه،وكلتا يديه يمين ، وكتب الدنيا وما يكون فيها من عمل معمول برأ وفجور ، رطب أو يابس فأمضاه عنده فى الذكر ، ثم قال ، اقرأوا إن شئتم «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ، إنا كنا تستنسخ ما كنتم

---

(١) الشريعة للآجرى ص ١٧٠

(٢) صحيح مسلم جزء ٨ ص ٤٧ .

تعملون » فهل يكون النسخ إلا من شيء فُرغ منه(١) ؟ »

هكذا اقتضت حكمة الحكيم الخبير أن يخلق ما يشاء ، كيف يشاء ، وأن يجعل للجنة أهلا وبعمل أهل الجنة يعملون ، وأن يجعل للنار أهلا وبعمل أهل النار يعملون :

« هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن » « فريق فى الجنة وفريق فى السعير » « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » .

هذا ما يجب على المؤمن أن يؤمن به ويستيقنه ، وألا تفور فى نفسه فائرات التجديف على الله فيقول : لماذا كان هؤلاء للجنة ؟ وما فضلهم ! ولماذا صار هؤلاء للنار ؟ وما ذنبهم ؟ . إن هذا السؤال تطاول على الله ، لا يليق بمخلوق أن يوجهه إلى خالقه .. « لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون » وتعالت حكمة الله أن تقابل بغير التسليم والرضا والحمد .

ليس للمؤمن أن يسأل أو يعترض ، ولكن عليه أن يجدّ ويعمل ، وأن يقدر أنه من أهل السعادة ، وأن يعمل لها عملها ، فذلك هو المطلوب منه « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله » .

إن الأمور لا تنكشف لنا ابتداء والعواقب لا تُرى قبل أن تقع ، وهذا من رحمة الله بنا وفضله علينا .. فالسعيد لا يدرى أنه من أهل السعادة ، والشقى لا يعلم أنه من أهل الشقاء .. والجميع أمام القدر سواء .. ومن هنا كان من واجب كل إنسان أن يطمع فى رحمة الله ، وأن يعمل بعمل أهل السعادة .. فقد يكون منهم ، وأن يتجنب الطرق المؤدية إلى جهنم فقد يكون من أهلها ،

وليعلم أنه ما دام قائما على طريق الخير والهدى فذلك بشارة له بأنه من أهل السعادة .. أما إن كان سالكا مسالك الفجار والعصاة فهذا نذير له

---

(١) الشريعة للآجرى ١٧٥ .

بأنه من أهل الشقاء ، فليتدبر أمره وليغير وضعه ، وليولّ وجهه إلى مسالك الحق ومناهج الهدى ! ثم ليدع مصيره بعد ذلك إلى الله .. وقد قال بعض الصالحين: إننا لم نوكلْ إلى القدر .. ولكن إليه نصير»!! وليتدبر المؤمن قول الله تعالى : «ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى تميز الخبيث من الطيب ، وما كان الله ليطلعكم على الغيب(١)» فإنه سيجد أن وضع الإنسانية فى الحياة هو ابتلاء وامتحان ، وأن واجب كل إنسان أن يعمل جهده ليفوز فى هذا الامتحان ، ولينجو بنفسه من التردى فى مهاوى الهالكين .. إنه امتحان «سرى» لا نعلم منه شيئاً ، ولو علمناه لزالت المحنة ولبطل معنى الامتحان ، ولما كان هناك عاملون ومقصرون ، وسابقون ، ومتلكئون . «وما كان الله ليطلعكم على الغيب» ليسعى كل سعيه ، وليبذل جهده .

* * *

هذا ، ومن الشبهات التى تدور حول مشيئة الله : أن يقول متخرص: إذا كان كل شىء بمشيئة الله فلماذا يحاسب الناس على أعمالهم ؟ ولماذا يعذب العصاة وينعم الطائعين ؟ ومن عصاه فإنما عصاه بمشيئته ومن أطاعه فإنما أطاعه بمشيئته ؟ فما ذنب من وقع فى مشيئة أهل النار ؟ وما فضل من وقع فى مشيئة أهل الجنة ؟ .

والجواب على هذا كلمة واحدة : «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم»(٢)

ثم إنه لا يقال هنا ما ذنب هذا ؟ وما فضل هذا ؟

ولكن يقال قدر مضى ، وقضاء نفذ ، وليس أفضل للعبد من أن يرضى ويحمد على أى حال كان وإلى أى مصير صار .. «كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا ، انظر كيف فضلنا بعضهم على

(١) سورة آل عمران ١٧٩ .

(٢) سورة الاسراء : ١٦ و ١٧ .

بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا(١) » .

فالخلق كلهم لله ، يفعل فيهم ما يشاء ويختار . . فالذين أدخلهم الجنة فبفضله ورحمته ، والذين أدخلهم النار فبعدله وحكمته . . فتعالى الله أن يُنسب إليه ظلم ! فإن الظلم هو أن يعتدى المرء على حق غيره . . والله سبحانه مالك الملك كله ، ليس لأحد معه شيء ، يفعل فى ملكه ما يشاء

« جاءوا برجل إلى إياس(٢) بن معاوية ، فقالوا : هذا يتكلم فى القدر ، فقال إياس : ما تقول ؟ فقال : أقول إن الله عز وجل أمر العباد ونهاهم ، وأن الله لا يظلم العباد شيئا(٣) . . فقال له إياس : أخبرنى عن الظلم . . تعرفه أو لا تعرفه ؟ قال : بلى ! أعرفه ! قال : ما الظلم ؟ قال أن يأخذ الرجل ما ليس له ! ! قال إياس : فمن أخذ ماله ظلم ؟ قال : لا ، قال إياس : الآن عرفت الظلم . . فإن لله عز وجل كل شيء » .

* * *

وربما بدا لسفيه متطاول أن يقول :

لاشك فى سعة رحمة الله وفضله ، فلم لا يشمل الناس جميعاً برحمته ؟ولم لم يدخلهم جميعا فى جناته ورضوانه ؟

والجواب . . أن رحمة الله أوسع من أن تضيق بأحد . . وأنه بفضله سبحانه دخل أهل الجنة الجنة ، وبفضله سبحانه دخل أهل النار النار ! ومن يدرى ما وراء النار من أهوال ؟ أفلا يجوز أن يكون هناك ما هو أشد من النار هولا ، وأغلظ عذابا ؟ وأن فضل الله قد وقف بأهل النار عند النار ، وباعد بينهم وبين ما هو أكثر وأعظم من النار ؟ استمع إلى قوله تعالى : « ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ، ولكن يؤخرهم

---

(١) سورة آل عمران : ١٧٩ .

(٢) يضرب به المثل فى الذكاء كما يضرب المثل فى الحلم بالأحنف بن قيس .

(٣) هذا هو رأى القدرية الذين يقولون إن أفعال العبد كلها له وليس لله منها شيء ليدفعوا — حسب تقديرهم الخاطيء — الظلم عن الله .

إلى أجل مسمى ، فإذا جاء أجلهم ، فإن الله كان بعباده بصيرا(١) » ألا تجد ريح الرحمة والفضل فى قوله سبحانه : « فإنه كان بعباده بصيرا » . . إنهم مع ظلمهم فهم عباده ، وهو بصير بهم ، يقدر ما يصلح لهم ، فى كل حال .

ثانيا : توفيق الله وخذلانه

ومن الشبهات التى تدور فى خواطر أصحاب القلوب المريضة . . أن يقول قائلهم : إن الله إذا أراد بعبد خيراً وفقه ، وإذا أراد بعبد سوء خذله ، وصرفه عن الخير . .

ولهذا القائل آيات من كتاب الله يسوقها بين يدى وساوسه تلك ، كقوله تعالى :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ، كأنما يصّعّد فى السماء ، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون » وكقوله جل شأنه : من يشأ الله يضلله ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » وكقوله : ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول منى لأملأنّ جهنم من الجنة والناس أجمعين » وكقوله . « من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » وكقوله « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » وكقوله . « فإن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء » .

يقرأ هذه الآيات وتدور فى رأسه وساوس السوء ، فيرى هذه االتفرقة بين لخلق لا تنفق والعدل الذى به قامت السموات والأرض !

ونقول . إن هذا التوفيق أو الخذلان إنما هو تحقيق لما جرى به القدر ، وتنفيذ لما أراد الله بعباده . .

« فقد علم الله ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم ، وبعد أن يخلقهم وقبل

---

(١) سورة فاطر : آية ٤٥ .

أن يعملوا . . قضاء وقدرا . . يثنى على من عمل بطاعته من عبيده ويضيف العمل إلى العباد ، ويعدهم عليه الجزاء الحسن ، ولولا توفيقه له ما استوجبوا منه الجزاء الحسن . . «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم» وكذلك ذم قوما عملوا بمعصيته ، وتوعدهم على العمل بها ، وأضاف العمل إليهم بما عملوا وذلك بمقدور جرى عليهم . «يضل من يشاء ويهدى من يشاء(١)» :

يقول ابن القيم .

«والخذلان أن يخلى الله تعالى بين العبد ، وبين نفسه ، ويكله إليها ، والتوفيق ألا يدعه ونفسه ، ولا يكله إليها ، بل يصنع له ، ويلطف به ، ويعينه ، أو يدفع عنه .

«فالعبد مطروح بين يدى الله ، وبين عدوه إبليس . . فإن تولاه الله لم يظفر به عدوه ، وإن خذله وأعرض عنه افترسه الشيطان كما يفترس الذئب الشاة .

«فإن قيل فما ذنب الشاة إذ أخلى الراعى بين الذئب وبينها ؟ وهل يمكنها أن تقوى على الذئب وتنجو منه ؟

قيل : لعمر الله إن الشيطان لذئب الإنسان ، كما قال الصادق المصدوق — أى النبي الكريم — ولكن لم يجعل الله لهذا الذئب اللعين على هذه الشاة سلطانا(٢) على ضعفها ، فإذا أعطت يدها ، وسالمت الذئب . ودعاها فلبت دعوته ، وأجابت أمره ، ولم تتخلف بل أقبلت نحوه سريعة مطيعة ، وفارقت حمى الراعى الذى ليس للذئاب إليه سبيل ، ودخلت فى محل الذئاب الذى من دخله كان صيداً لهم . . فهل الذنب كل الذنب إلا على الشاة !

---

(١) الشريعة للآجرى ص ١٥٢ .

(٢) ويصدق هذا قوله تعالى : «إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين» .

فكيف والراعى يحذرها ويخوفها ، وينذرها ، وقد أراها مصارع الشياه التى انفردت عن الراعى ودخلت وادى الذئاب ؟ »(١) .

والله سبحانه وتعالى قد جعل للإنسان عقلا يميز به الخبيث من الطيب . ثم مع هذا العقل لم يدع الله سبحانه وتعالى الإنسان وعقله بل أرسل رسله بالهدى ، مبشرين ومنذرين ، ليقوم الناس بالقسط ، وليكون فى دعوة الرسل إيقاظ لهم من غفلة ؛ وتحذير من وساوس الشيطان وأهواء النفس ، « وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يتبين لهم مايتقون » فالله سبحانه إنما يضل من جمحت به نفسه الى أودية الضلال ، وعافت أن تسكن إلى مراعى الهدى « أفرأيت من اتخذ إلهه هواه ، وأضله الله على علم . وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ! فمن يهديه من بعد الله ؟ » فهذا هو خذلان الله لمن خذل نفسه ، ونقض الميثاق الذى واثق به ربه .

ثالثا : الصرف عن الإيمان والتكليف به

ومن مداخل الزيغ فى القدر ، أن يقول قائل : إن الله لم يخل بين العبد وبين نفسه وحسب .. بل إنه سبحانه قد ختم على قلوب ، وطبع عليها . وصرفها عن الإيمان . . وذلك ما تنطق به الآيات : « ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة » وقوله : بل طبع الله عليها بكفرهم ، فلا يؤمنون إلا قليلا » وقوله : ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم » وقوله : « فأصمهم وأعمى أبصارهم » وقوله « أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » .

فكيف يستطيع الإنسان أن يعمل الصالحات وهو مصروف عنها بقوة قادرة ؟ وكيف يتجه قلبه إلى الخير وقد ختم عليه وطبع ؟ ؟ فمن أين يدخل إليه الخير ؟ وكيف يرى الخير وقد عمى عنه ؟

---

(٢) التفسير القيم لابن قيم الجوزية ص ٢١٦ .

وهذا القول مردود بأن هذا الختم على القلوب وصرفها عن الخير إنما هو من تدبير الله فى خلقه وتقديره لما يخلق ، كما أشرنا إلى هذا من قبل « فالله أعلم بما يصلح عليه خلقه « يخلق مايشاء » .

يقول ابن القيم فى تفسير قوله تعالى : « ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم » فإن قيل فكيف يلتئم إنكاره سبحانه عليهم الانصراف والإعراض عنه وقد قال تعالى : « فأنى يصرفون » ، « وأنى يؤفكون » وقال : « فمالهم عن التذكرة معرضين » . . فإذا كان هو الذى صرفهم وجعلهم معرضين ومأفوكين ، فكيف ينعى عليهم ذلك ؟

«قيل : هم دائرون بين عدله وحجته عليهم ، فمكنهم وفتح لهم الباب ، ونهج لهم الطريق ، وهيأ لهم الأسباب ، فأرسل إليهم رسله ، وأنزل عليهم كتبه ، ودعاهم على ألسنة رسله ، وجعل فيهم عقولا تميز بين الخير والشر ، والنافع والضار ، وأسباب الردى وأسباب الفلاح ، وجعل لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة ، فآثروا الهوى على التقوى ، واستحبوا العمى على الهدى ، فأعرضت قلوبهم عن ربهم وخالقهم ومليكهم ، وانصرفت عن طاعته ومحبته . . فهذا عدله فيهم ، وتلك حجته عليهم . فهم سدوا على أنفسهم باب الهدى إرادة منهم واختيارا فسده عليهم اضطرارا ، فخلاهم وما اختاروا لأنفسهم .

«ولو شاء لخلقكم على غير هذه الصفة ، ولأنشأهم على غير هذه النشأة ؛ والله سبحانه وتعالى خالق العلو والسفل ؛ والنور والظلمة ، والنافع والضار ، والطيب والخبيث ، والملائكة والشياطين ، ومعطيها آلاتها وصفاتها وقواها وأفعالها ، ومستعملها فيما خلقت له ، فبعضها بطباعها ـ كالحيوانات ـ وبعضها بإرادتها ومشيئتها ـ كالإنسان ـ وكل ذلك جار على وفق حكمته ، وهو موجب حمده ومقتض كماله القدسى وملكه التام ، ولا نسبة لما علمه الخلق من ذلك إلى ما خفى عليهم بوجه ما ، إن هو إلا كنقرة عصفور من

البحر(١) » .

« إن الله عز وجـــل ختم على قلوب قوم ، وطبع عليها ، ولم يردها لعبادته ، وأرادها لمعصيته ، فأعماها من الحق فلم تبصره ؛ وأصمها عن الحق فلم تسمعه . . يفعل بخلقه مايريد . . لا يجوز لقائل أن يقول : لم فعل ذلك بهم ؟ فمن قال ذلك فقد عارض الله عز وجل فى فعله ، فضل طريق الحق .

« ثم اختص من عباده من أحب فشرح قلوبهم للإيمان » أولئك الذين حبب إليهم الإيمان وزينه فى قلوبهم ، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون ، فضلا من الله ونعمة ، والله عليم حكيم(٢) » .

فهذا وذاك من قدر الله وتقديره ، يخلق مايشاء ؛ فكما خلق الجنة وخلق النار ، خلق للجنة أهلا ، وللنار أهلا . .

والأمر كما قلنا لايجوز أن يكون موضع سؤال أو تساؤل عن الحكمة فى هذا التخالف بين الخلق . . ولكن الذى يجب أن يأخذ به المرء نفسه أن ينحاز إلى جانب الخير ، وأن يعمل له ، وأن يسأل الله العون والتوفيق ، فإن كان من أهل السعادة مضى فى طريقه إلى غايته معانا من الله وموفقا . . وإن كان من الشقاء فليس الأمر إليه فقد أراد شيئا وأراد الله غيره ، وما أراد الله هو الذى يمضى ، وهو الخير الذى يحمد الله عليه . .

يقول الإمام الغزالى .

« وأنه — سبحانه — متفضل بالخلق والاختراع ، لاعن وجوب ، ومتطاول بالإنعام والإصلاح لاعن لزوم ، فله الفضل والإحسان ، والنعمة

---

(١) التفسير القيم : ص ٣٠٤ .

(٢) الشريعة للاجرى ص ١٥٠ .

والامتنان ، إذ كان قادرا على أن يصب على عباده أنواع العذاب ، ويتتابهم بضروب الآلام والأوصاب ، ولو فعل ذلك لكان منه عدلا ، ولم يكن منه قبيحا ، ولا ظلما ، وأنه عز وجل يثبت عباده المؤمنين على الطاعات ، بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم ، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ، ولا يتصور منه ظلم(١) » .

فالله سبحانه يخلق مايشاء لما يشاء ، وليس لأحد أن يختار على الله . « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » . . « فمن يشأ الله يضلله ، ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » !

خلقنا الله سبحانه كما شاء بحكمته ، وعلمه ، وفضله ، وأودع فينا من القوى مانفرق به بين الحسن والقبيح ، والنافع والضار ، والخير والشر ، وأتم نعمته علينا بإرسال الرسل يبشرون وينذرون ، ويرفعون أمام أبصارنا معالم الحق والهدى .. فليس لنا بعد هذا عذر نعتذر به ، أو حجة نقدمها بين يدى مانقترف من سيئات .. إننا مدعوون جميعا إلى جناب الله . وإلى طريق الحق الموصل إليه « فمن أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها » ذلك هو العدل الإلهى الذى ينال به كل عامل ثمرة عمله ، إن خيرا فخير ، وإن شرا فشر » . أفنجعل المسلمين كالمجرمين ؟ مالكم ؟ كيف تحكمون » ؟ « وما يستوى الأعمى والبصير ، ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور ، ومايستوى الأحياء ولا الأموات » .

ولا يذهبن بك اللجاج والمراء إلى أن تقول : وماجدوى إرسال الرسل ، ومانفع الأمر والنهى ، وقد سعد السعيد ، وشقى الشقى منذ الأزل ؟ وهل يمكن بهذا أن يتحول السعيد إلى شقى ، أو يصير الشقى إلى عالم السعداء ؟

(١) قواعد العقائد للغزالى ص ١٦ .

والجواب، كلا.. فقد مضى القدر بما شاءت مشيئة الله فى خلقه : «فريق فى الجنة وفريق فى السعير » ولكن لكى تقوم على الناس الحجة، ولكى يُظهر كل إنسان ماعنده من خير أو شر ولكى يرى أنه إنما يعاقب بمــا فعل ، ويؤاخذ على ماجنى ـ كان بعث الرسل، وكانت دعوة السماء يبلغها رسل الله إلى عباده « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحى من حَىَّ عن بينة(١) » .

ولقد حكى القرآن الكريم هذا الخاطر المريض الذى خيل لبعض الناس أن دعوة الرسل لاجدوى منها حيال ماقضى الله وقدر فى عباده .. فقال تعالى . « وإذ قالت أمة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا ؟» . فكان رد العقلاء الفاقهين،قالوا: معذرة إلى ربكم، ولعلهم يتقون» فبالأمر والنهى وبالوعد والوعيد يعمل الناس ، ويرغبون ويرهبون . . . ، كلهم فى وضع واحد ، لايعلم أحد منهم إلى أى مصير يصير ، وكل مقدر أنه من أهل السعادة طامع فيها . . ولوعلم الشقى أنه شقى لمات كمدا ويأساً ، ولو علم السعيد أنه سعيد لما عمل خيرا ، ولما سعى إلى خير، إذ وقد ضمن مقدماً الجزاء الذى يرجوه العاملون الأخيار .

فلو كان هذا ، أكان يقوم للناس وجود فى الحياة ، أو يطيب لهم فيها مقام؟

واسمع هذا .

الذين شهدوا عهد النبوة كانوا يعلمون أن النبى الكريم متصل بالسماء ، وأنه لهذا قادر على أن يكشف لهم عن أستار الغيب . فيطلعهم عليه . . وقد جاء فى القرآن الكريم كثير من الشواهد الدالة على هذا . . كما فى حديث الإفك وقد برأ الله « عائشة » منه ، وكما فى الحديث الذى أسر به النبى إلى بعض أزواجه ثم أشاعته . . فأنبأه الله به . . وكما فى الآيات الكثيرة التى فضحت المنافقين وكشفت عما فى صدورهم ومايبتون من سوء !

---

(١) سورة   آية .
(٢) سورة الأعراف . آيه .

عرف المسلمون وغير المسلمين هذا فى عهد النبوة ، فكان أن كثر السائلون الذين يسألون النبي عن أمور مغيبة ، بعضهم يسأله سؤال مؤمن مستوثق ، وبعضهم كان يسأله سؤال منافق مستهزىء . . فقد روى عن ابن عباس قال . كان قوم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم استهزاء ، فيقول الرجل : من أبى ؟ ويقول الرجل تضل ناقته : أين ناقتى(١) ؟ »

ولقد كثر السائلون . . . وضاق الرسول الكريم بهذا لأنه لو فتح هذا الباب لكان مصدر فتنة وابتلاء عظيم ! .

وأراد الرسول الكريم أن يحسم هذا الأمر وأن يضع له حدا .. وإليك ماحدث .

روى عن السدى قال . غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فقام خطيبا .. فقال . «سلونى.. فإنكم لاتسألون عن شىء إلا أنبأتكم به» فقام إليه رجل من بنى سهم يقال له عبد الله بن حذافة ، وكان يطعن فيه ـ أى فى نسبه ـ فقال . يارسول الله من أبى ؟ فقال . أبوك فلان ، فدعاه إلى أبيه، فقام إليه عمر بن الخطاب فقبل رجله وقال ، يارسول الله ، رضينا بالله ربا ، وبك نبيا ، وبالإسلام دينا وبالقرآن إماما ، فاعف عنا عفا الله عنك ، فلم يزل به حتى رضى(٢) » .

وكان هذا أعظم درس تلقاه المؤمنون عن رسول الله ، حين استبان لهم أن الخير كل الخير فى أن تظل صحف الغيب مطوية عنا ، فنواجه الحياة بحواسنا وبمدركاتنا ، ونلقى المستقبل بتقديرنا وآمالنا .. وبغير هذا لن نتحرك ، ولن نحيا . . .

* * *

(١) تفسير ابن كثير جـ ٢ صـ ١٠٥
(٢) المصدر السابق جـ ٢ صـ ١٠٥

الخاتمة

الإيمان بالقدر

إن طريق المؤمنين فى أمر القدر طريق واحد لا يختلف أبدًا .. هو الإيمان به: خيره وشره .

لأن الإيمان بالله يستوجب الإيمان بما قضى وقدر ، وبما أعطى ومنع ، وبما أغنى وأفقر ، وبما أنعم وابتلى ، إذ كل شىء منه ، وصائر إليه ، وما الإنسان إلا شىء من تلك الأشياء ، وخلق من خلق الله ، يجرى عليه ما شاءت حكمته ، وما اقتضى عدله .. « ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ، ومن يؤمن بالله يهد قلبه ، والله بكل شىء عليم(١) » .

عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : أهدت فارس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بغلة شهباء ململمة(٢) ، فكأنها أعجبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فدعا بصوف ، وليف ، فنحلنا لها رسنا ، ثم دعا بعباءة خَلَقَ - قديمة متآكلة - فثناها ، ثم ربعها ، ثم وضعها عليها ، ثم ركب ، وقال : اركب يا غلام ، فركبت خلفه ، فسرنا حتى حاذينا بقبيع الفرقد(٣) فضرب بيده اليمنى على منكبى الأيسر وقال . « يا غلام .. احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، ولا تسأل غير الله ، ولا تحلف إلا بالله ، جفت الأقلام وطويت الصحف ، فو الذى نفسى بيده لو أن أهل السماء وأهل الأرض اجتمعوا على أن يضروك بغير ما كتب الله ما استطاعوا ، ولو أن أهل

---

(١) سورة الصف ١١ .

(٢) أى مجتمعة الخلق ، فتية قوية .

(٣) مكان ظاهر المدينة يدفن فيه الموتى .

السموات وأهل الأرض اجتمعوا على أن ينفعوك بغير ما كتب الله لك ما استطاعوا ذلك . . » قلت يا رسول الله كيف لى بمثل هذا اليقين حتى أخرج من الدنيا ؟ قال : تعلمْ ـ أى أعـــلم ـ أن ما أصابك لم يكن ليخطئك ، وأن ما أخطأك لم يكن ليصيبك(١) » .

هذه هى سبيل المؤمنين مع القدر ، تسليم لله ، ورضى به بعد أن يقع ، أما قبل أن يقع فإن من سبيل المؤمنين الأخذ بالأسباب ، ومدافعة الأقدار بالأقدار .

إن المؤمن بقضاء الله وقدره محفوف دائما بألطاف الله إن أصابه خير شكر ، فكان له الحسنيان جميعا ، حسنى الخير الذى أصابه ، وحسنى الشكر الذى يزداد خيرا من الله ورضى . . استنجازا لقوله تعالى : « وسنجزى الشاكرين » وقوله : « لئن شكرتم لأزيدنكم » . . وإن أصابته مصيبة كان له الحسنيان معاً . . حسنى الابتلاء ، فإن ما يبتلى الله به عباده مما يعدونه مصائب إنما هو فى حقيقته ـ لو تدبروه ـ رحمة من الله ، تغفر بها الذنوب.. وحسنى الصبر الذى يضاعف الله به الأجر ويعظم به الذخر ، قال تعالى : « وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله ، وإنا إليه راجعون ، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولئك هم المهتدون(٢) » .

ذلك شأن المؤمن بقضاء الله وقدره لا تبطره النعمة ، ولا تذله المصيبة ، لأنه يعلم أن ذلك كله من الله ، وإنما يستقبل من فضل الله ما يحب وما يكره ، والله سبحانه وتعالى هو الذى يتولى أمر عباده ، ويدبر شئونهم ويعلم ما يصلح به أمرهم مما يحسبونه خيرا أو شرا .

---

(١) الشريعة للآجرى ص ١٩٨ .
(٢) سورة البقرة ١٥٦ ، ١٥٧

يقول عمر بن الخطاب رضى الله عنه : « لا أبالى ، أصبحت على ما أحب أو أكره ، لأنى لا أدرى الخيرَ فيما أحب أو أكره » .

نعم ، إن المؤمن الصادق الإيمان يستقبل المصيبة واثقا أنها من قدر الله ، وأنها ربما حملت فى أطوائها خيراً كثيراً ، فيجد فى هذا الإيمان برد الطمأنينة وثلج الرضا . . يقول الحسن البصرى رضى الله عنه : « لا تكرهوا النقمات الواقعة ، والبلايا الحادثة ، فلرب أمر تكرهه فيه نجاتك ، ولرب أمر تؤثره فيه عطبك(١) » .

فالإيمان بالله يقتضى ، الإيمان بقدره ، والرضا بقضائه ، والصبر على مايقع من مكروه ، ومايتزل من بلاء ، فذلك كله من تقدير الله ، وتدبيره .. وليس للعبد أن يختار على الله . .

ونعود فننبه مرة أخرى إلى الإيمان بالقضاء والقدر لا يرفع عن المرء تبعة أعماله ، ولا يعفيه من المسئولية المترتبة عليها . . فكما لا يحتج أحدنا بالقدر فى معاملته مع الناس . ولا يقبل حجة أحد به عليه ، كذلك لا ينبغى أن يجعل قدر الله حجة عند الله ، لأن حساب الآخرة واقع على طبيعتنا البشرية التى نعيش بها فى الحياة الدنيا ، وأن الخير والشر والحسن والقبح إنما هو باعتبار هذه الطبيعة لا باعتبار آخر بعيد عنها ، فكان عدل الله أن نحاسب على ما نعمل ، مما يتفق مع الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، فمن جرى مع الفطرة حسنت عاقبته ، وعظم ثوابه ، ومن خرج على الفطرة ساء مصيره ، وحق عذابه ، إلا أن يناله الله برحمته ويفضل عليه بعفوه .. «إن ربك واسع المغفرة» .

* * *

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ٥٧ .

ترك البحث فى القدر

ومع إيمان المؤمن بالله وبقدره .. خيره وشره فإن عليه أن يمسك عن الحديث فى القدر مع نفسه أو مع الناس . . فإن التنقير فى القدر باب من الخير سده ، فإنه إذا فتح لا يأمن الداخل إليه . . الفتنة والزيغ .

لقد فتح هذا الباب على المسلمين زمنا فكانت الفرقة ، وكان الخلاف ؛ وكانت الفتنة فى الدين ، وكان الإلحاد فيه ، والمروق منه .

من أجل هذا نهى النبي الكريم عن الجدل فى القدر والمماراة فيه ، ففى ذلك السلامة للدين ، والطمأنينة للقلب .

عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما ، قال : هجَّرت(١) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما ، فسمع صوت رجلين اختلفا فى آية فخرج علينا يُعرف فى وجهه الغضب ، فقال : « إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم فى الكتاب . »

وفى مسند أحمد قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم والناس يتكلمون فى القدر فكأنما يفقأ فى وجهه حب الرمان من الغضب فقال : مالكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض ؟ بهذا هلك من كان قبلكم(٢) ؟

وعن أنس بن مالك قال : خرج إلينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع فى شيء من الدين ، فغضب غضبا شديدا لم يغضب مثله ، ثم انتهرنا . قال : يا أمة محمد ، لا تهيجوا على أنفسكم ، ثم قال . أبهذا أمرتكم ؟ أو ليس عن هذا نهيتكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا .. ثم قال : ذروا المراء لقلة خيره ، ذروا المراء فإن المراء لا تؤمن فتنته ، ذروا المراء فإن المراء يورث الشك ، ويحبط العمل ، ذروا المراء فإن المؤمن لا يمارى . ذروا المراء

---

(١) أى ذهب إليه عند الهاجرة أى الظهيرة .

(٢) النبوات لابن تيمية ص ٩٠

فإن المماري لاأشفع له يوم القيامة(١) » .

وروى أن رجلا أتى على ابن أبى طالب رضى الله عنه فقال له : أخبرنى عن القدر . قال . طريق مظلم فلا تسلكه ، قال أخبرنى عن القدر ، قال . بحر عميق فلاتلجه ، قال . أخبرنى عن القدر قال . سر الله فلاَ تَـكلفه ، ثم ولى الرجل غير بعيد ، فقال له على رضى الله عنه ! إنى سائلك عن ثلاث خصال ولن يجعل الله لك ولمن أنـكر المشيئة مخرجا : أخبرنى . أخلقك الله عز وجل لما شاء أو لما شئت ؟ قال : لابل لما شاء ، قال : أخبرنى ، أفتجىء يوم القيامة كما شاء أو كما شئت ؟ قال . لابل كما شاء ، قال فأخبرنى أخلقك الله كما شاء أو كما شئت ، قال : لا ، بل كما شاء . . قال : فليس لك فى المشيئة شىء(٢) » .

وقد تخطر للمرء خاطرة فى القدر فيحار لها ، ولا يجد متنفسا إلا أن يشكو مايجد . .

ولا بأس هنا أن يكشف الإنسان عما اضطرب فى نفسه إلى ذى دين عالم حكيم ، وأن تـكون شكاته شكاة من يطلب النصح ويلتمس الدواء ، لاشكاة المتبرم المتسخط ، أو المتحدى المتعنت . . وهنا سيجد عند من يشكو إليه شفاء لدائه وسكنا لقلبه .

قال عمرو بن العاص ذات مرة : إنْ أجد أحداً أخاصم إليه ربى ؟
فقال أبو موسى الأشعرى ، أنا ذلك المتحاكم إليه!!
قال : عمرو ، يقدر علىّ شيئا ثم يعذبنى عليه ؟
قال أبو موسى : نعم .
قال عمرو : ولم ؟
قال أبو موسى : لأنه لايظلمك !
فسكت عمرو ولم ُيحرْ جوابا(١) »

---

(١) من كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ .
(٢) الشريعة للاجرى ص ٢٠٧ (٣) الملل والنحل جزء ص ١٢٧ .

لا بأس على المسلم أن تمر به هذه الخاطرة فيصرفها فى هوادة على وجه من الوجوه، دون أن يدور حولها، ويولد منها ذرائع للجدل بعلم وبغير علم .. فذلك مايجب على المسلم أن يتجنبه وألا يحضر مجالسه، محدثا أو مستمعا.

كتب عمر بن عبد العزيز إلى أحد ولاته، وقد سأله عن «القدر» وعن حكم الذين يجادلون فيه وينكرونه، فقال.

«ماأحدث المسلمون محدثة، ولاابتدعوا بدعة هى أبين أمرا، ولاأثبت من أمر القدر: ولقد كان ذكره فى الجاهلية الجهلاء، يتكلمون به كلامهم، ويقولون به فى أشعارهم، يعزّون به أنفسهم على مصائبهم.

ثم جاء الإسلام فلم يزده إلا شدة وقوة، ثم ذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غير حديث ولا حديثين ولا ثلاثة فسمعه المسلمون من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتكلموا فيه فى حياة الرسول، وبعد وفاته تعلما وتصديقا وتسليما لربهم، وتضعيفا لأنفسهم أن يكون شىء من الأشياء لم يحط به علمه، ولم يحصه كتابه، ولم ينفذ فيه قدره.

فلئن قلتم قال الله عز وجل فى كتابه كذا وكذا، ولم أنزل الله آية كذا وكذا؟ لقد قرءوا منه ماقد قرأتم وعلموا من تأويله ما جهلتم، ثم قالوا بعد ذلك، كله: كتاب وقدر، وما شاء كان وما شاء لم يكن، ولا نملك لأنفسنا ضرا ولا نفعا، ثم رغبوا بعد ذلك ورهبوا(١)».

فى هذه الحدود يجب أن يكون ذكر القدر .. يذكر بعد أن يمضى الأمر ليكون فى ذلك العزاء عند المصيبة والشكر عند النعمة .. ويذكر لتوثيق الإيمان بالله، وتفويض الأمر إليه مع السعى والعمل، والاستعانة بالله، والتوكل عليه ثم بعد هذا يكون الرضا بما قضى الله وقدر، فذلك هو الإيمان الذى ندعو الله أن يحببه إلينا، ويزينه فى قلوبنا، فنرضى به ونستقيم عليه. وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين؟

---

(١) الشريعة للاجرى ص ٢٣٣

تصويب

وقعت أخطاء مطبعية لا تغيب عن القارئ لهذا الكتاب . . ولهذا لم نجد ضرورة لتصويبها هنا .

غير أن شيئاً من هذه الأخطاء قد وقع فى آيات من القرآن الكريم فوجب التنبيه إلى التلاوة الصحيحة لها . . وهى :

: أولا : فى صفحة ٣٤ السطر الخامس تتلى الآية هكذا :

« ثم استوى إلى السماء وهى دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها . . قالتا أتينا طائعين » .

ثانيا : فى صفحة ٥٢ السطر الثالث عشر . . تتلى الآية هكذا :

« وليحملن أثقالهم وأثقالا مع أثقالهم وليسألن يوم القيامة عما كانوا يفترون »

ثالثاً : فى صفحة ١٤٢ السطر السادس عشر . . . تتلى الآية هكذا :

« ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا » .

رابعاً : فى صفحة ١٤٣ السطر العشرون . . تتلى الآية هكذا :

« رب فبما أغويتنى لأزينن لهم فى الأرض . . .

ملحوظه

فى صفحة ٤٢ السطر الأول .

ذكر بيتان منسوبان إلى ابن الرومى ، والصحيح أنهما لبشار بن برد .

مراجع البحث

رجعنا فى هذا البحث إلى كثير من كتب العقائد والفلسفة والتاريخ ونذكر هنا أهم هذه المراجع :

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ صحيح مسلم . . . مطبعة صبيح

٣ ـ بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر

٤ ـ تفسير القرطبي . . . طبع دار الكتب

٥ ـ تفسير ابن كثير . . . مطبعة الاستقامة بالقاهرة

٦ ـ تفسير الكشاف . . . مطبعة محمد صبيح

٧ ـ التفسير القيم لابن قيم الجوزية تحقيق محمد أويس الندوى سنة ١٩٤٩

كتب عقائدية

١ ـ اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية تحقيق محمد حامد الفقى سنة ١٩٥٠

٢ ـ النبوّات لابن تيمية الطباعة المنيرية سنة ١٣٤٦ ﻫ

٣ ـ شفاء العليل لابن قيم الجوزية دار الكتاب العربى سنة ١٩٦٠

٤ ـ تهافت الفلاسفة للغزالى مطبعة مصطفى الحلبي

٥ ـ تهافت التهافت لابن رشد مطبعة مصطفى الحلبي

٦ ـ المنقذ من الضلال للغزالى مطبعة الحلبي

٧ ـ فرائد اللآلى من رسائل الغزالى تحقيق الشيخ بخيت

٨ ـ المستصفى للغزالى مجموعة رسائل

٩ ـ الملل والنحل للشهرستانى ثلاثة أجزاء . مكتبة الحسين التجارية سنة ١٩٤٨

١٠ ـ تجديد التفكير الدينى فى الإسلام
لمحمد إقبال ترجمة عباس محمود . . لجنة التأليف سنة ١٩٥٥
١١ ـ اللزوميات للمعرى . . . . مطبعة الجمالية بمصر سنة ١٩١٥
١٢ ـ الشريعة للآجرى . . . . مطبعة أنصار السنة
١٣ ـ العبودية لابن تيمية . . . . مطبعة جماعة أنصار السنة
١٤ ـ قواعد العقائد للغزالى . . . مجموعة رسائل
١٥ ـ التحفة العراقية فى الأفعال
القلبية . . لابن تيمية . . . . الطباعة المنيرية

كتب فلسفية :

١ ـ حياة الفكر فى العالم الجديد .
دكتور زكى نجيب محمود . . مكتبة الانجلو
٢ ـ إرادة الاعتقاد لوليم چيمس
ترجمة الدكتور محمود حب الله . . دار إحياء الكتب العربية
٣ ـ وليم چيمس لمحمود زيدان . . . دار المعارف
٤ ـ برجسون للدكتورزكريا ابراهيم « «
٥ ـ فلسفة الحياة العامة لو الترليبمان . . ترجمة الدكتور عثمان نويه سنة ١٩٦٠
٦ ـ أهداف الفلسفة الإسلامية .
دكتور عبد الدايم أبو العطا . . دار الفكر العربى سنة ١٩٤٨
٧ ـ الفلسفة والأخلاق عند ابن
الخطيب لعبد العزيز عبد الله مطبوعات معهد مولاى الحسن
بتطوان ـ مراكش
٨ ـ مقدمة الفلسفة العامة دكتور
يحيى هويدى . . . . . . مكتبة القاهرة

٩ ـ فى فلسفة ابن رشد .. دكتور
محمد بيصار دار الكتاب العربى
١٠ ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية
للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الطبعة الثانية سنة ١٩٥٩
١١ ـ معانى الفلسفة : دكتور أحمد
فؤاد الأهوانى دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٤٧
١٢ ـ الإنسان والأخلاق والمجتمع
چون كارل فلوچل ترجمة الدكتور عثمان نويه
١٣ ـ تاريخ الفلسفة فى الإسلام
لدى بور ترجمة أبو ريده سنة ١٩٥٧

كتب علمية وأدبية

١ ـ الحيوان للجاحظ المطبعة الحميدية المصرية سنة ١٣٢٣ هـ
٢ ـ مقدمة ابن خلدون المطبعة الأميرية سنة ١٣٢٠ هـ
٣ ـ الشعر العربى فى المهجر للأستاذ
محمد عبد الغنى حسن مكتبة الخانجى
٤ ـ رسائل الجاحظ مجموعة
للسندوبى المكتبة التجارية سنة ١٩٣٣

* * *

محتويات الكتاب

صفحة

الباب الثانى

الجبر والاختيار

الباب الثالث

الخير والشر

صفحة

الباب الثالث

القضاء والقدر

صفحة

* * *